

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 24 – سنة 2007

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.51.46 (037) / 75.5199 (037)

البريد الإلكتروني : alacadimia @iam.net.ma : **E-mail**

فـاكس 75.51.01/89 (037)

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمك : 0851-1381 : **ISSN**

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2008

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، أبريل 1980.

2 – «التِّـليمَتيك»، (علم التعامل عن بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلُقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئَتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.

28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، نونبر 1998.

35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، ماي 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، غشت 2003.

II - سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون » تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني - القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

III - سلسلة «تاريخ المغرب» :

65 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

66 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

67 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

IV - سلسلة «المعاجم» :

68 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

69 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

70 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

71 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

72 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

73 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

74 – «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1987/1407).

75 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1988/1408.

76 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

77 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

78 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

79 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.

80 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1993/1414.

81 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1993/1413.

82 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.

83 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1997/1417.

84 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1999/1419.

85 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 2000/1421.

86 – «الأمثال العاميّة في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، دجنبر 2001.

87 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، مارس 2002.

88 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، مايو 2004.

89 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، أكتوبر 2004.

90 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) مايو 2005.

91 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، شتنبر 2005.

92 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، يونيه 2006.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

93 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

94 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

95 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

96 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

97 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

98 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

99 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

100 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

101 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

102 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

103 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

104 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

105 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

106 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

107 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

108 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

109 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

110 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

111 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

112 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

112 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

113 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

114 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

115 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.



الفهـرس

حفظ الاستقلال
ولفظ سيطرة الاحتلال
للمفكر الوطني الأستاذ الحاج علي زنيبر

أبو بكر القادري

بسم الله الرحمان الرحيم

برزت حركة وطنية إصلاحية دستورية بالمغرب، قبل فرض الحماية الأجنبية بسنوات عديدات، وظهرت شخصيات وطنية متفتحة، كانت تشعر بأن المغرب مهدد من قوى أجنبية أوربية، تتطلع للسيطرة على المغرب، مثل ما سيطرت على الجزائر وتونس، ويصبح الشمال الإفريقي جميعه في قبضة الأجنبي، يتصرف في مقاديره، ويتحكم في مصيره. وأنه لا مناص من الإعداد لمقاومة هذا التطلع الأجنبي، بإعداد القوة اللازمة للدفا ع عنه من جهة، وللقيام بالإصلاحات الضرورية لتسييره في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدفاعية من جهة أخرى. وأنه إذا ما كانت هناك مقاومة مسلحة في كثير من البوادي المغربية، فإن القوى الأجنبية المهاجمة غير متكافئة مع القوات المغربية، سواء منها، المقاومة الشعبية، أو المقاومة المخزنية.

فبعد موقعة «ايسلي» سنة 1844 التي تعرض فيها المغرب لهجوم فرنسي فظيع، تكبد فيه الجيش المغربي هزيمة نكراء، أدرك المسؤولون المغاربة أن

القضية ليست قضية كثرة الجنود، ولكنها قضية تطوير وتحديث، وتنظيم وإعداد. وهكذا قامت الدعوة لإصلاح الجيش المغربي وتدريبه وتنظيمه، حتى يستطيع أن يقاوم بالمثل. وهكذا وقع استدعاء بعض الضباط الأجانب، انجليزيين وفرنسيين، لتدريب الجيش المغربي وتنظيمه، طبق ما يتطلبه تطور العصر، من وسائل الدفاع، وكان من جملة الذين وقع استدعاؤهم للقيام بمهمة التدريب : القائد ماك لين (Maclan) الانجليزي، وايركمان (Erkman) الفرنسي، ودوسولتي (De Saulty) الذي أسلم وتسمى بعبد الرحمان.

لقد كانت مهمة هؤلاء في الظاهر تدريب الجيش، ولكنها في واقع الأمر، كانت مهمة سياسية، دراسية، استطلاعية، تجسُّسية. فقد كانوا يلعبون أدوارا تجسسية في كواليس مسرح السياسة المغربية، ويزودون حكوماتهم بالمعلومات عن سير الأمور، ويطلعونها على نقط ضعف الدولة المغربية، والتدهور الخطير الذي كانت عليه البلاد إذ ذاك.

لقد كان ذلك العهد، عهد تنمر الدول الأوربية ضد الدول والشعوب الضعيفة، لاحتلالها، والاستفادة من إمكانياتها، وتحقيق مصالحها، وفي ذلك الوقت، زاد تكالب فرنسا على أقطار المغرب العربي، التي صارت تعتبرها امتدادا للوجود الفرنسي، فبعدما احتلت الجزائر، وتونس، صارت تهيئ الفرص لاحتلال المغرب. وهكذا كانت تدبر المؤامرات، وتكثر التدخلات، وتطالب بالإصلاحات، لتحقيق مطامحها الأجنبية. وتبع ذلك احتلال وجدة، ثم الدار البيضاء، إلى آخر ذلك، مما يطول تعداده.

وفي ذلك يقول الوطني الغيور، السيد عبد الله بنسعيد، في رسالة طويلة بعثها إلى شيخه في الطريقة السيد محمد الكتاني ؛ (لا يخفاك ما فاهت به الألسن، وسطرته الأقلام بين الأنام، في شأن أرضنا الطيبة الطاهرة، منبت الصالحين، ومقر الموحدين، حتى تشوف إليها العدو الأحمر، ولم يعارضه إلى الآن منا منكر، ولا زال طمعه يمتد، ما دام لم ير الإنكار من أحد.

ثم يحدد المطالب التي يطلب العدو تنفيذها من المخزن، بواسطة بعثة طاياندي المشهورة ومن جملتها :

1) بسط يده في دخل المراسي،
2) المشاركة في المراقبة المالية بدار المخزن،
3) المشاركة في الحفاظ على الأمن العام،
4) المشاركة الفعلية في تنظيم الجيش المغربي، لمراقبته المراقبة الفعالة،
5) عرضه سلفاً جديداً على المغرب، للزيادة في تدخلاته. تم تقول الرسالة :

وقصد هذا العدو، هو التدخل في أمور بلادنا ؛ في المسائل المالية والإدارية والعسكرية، بوجه مُعِين ومُشير وصاحب، ثم بعد وضع يده، واشتهار نفوذه، واستئناس الرعية بالمصارفة معه، والنظر في وجهه، يعلن بإعلاء كلمته، ونشر حمايته وأوامره، ثم تتعرض الرسالة للاتفاق الذي كان وقع بين الفرنسيين والإنجليز، فيما يتعلق بالمغرب ومصر، ثم تطالب الرسالة ملك المغرب إذ ذاك (المولى عبد العزيز) أن لا يقبل أي مطلب من تلك المطالب وغيرها، إلا إذا عرضت على المستشارين المخلصين لدينهم ووطنهم، الذين لا يقبلون منهما إلا ما فيه مصلحة المسلمين. (انتهى). في هذا الظرف بالذات، كانت توجد بالمغرب نخبة صالحة من العلماء والشرفاء الوطنيين، أمثال السيد عبد الله بنسعيد المذكور، وكانت تحذر من الوقوع في شرَك المتآمرين على المغرب من فرنسيين وغيرهم، وتطالب بوجوب الاحتياط كل الاحتياط من دسائس الأجنبي، ومن المتآمرين معه من بعض المغاربة الخائنين، الذين لم يخل منهم زمان ولا مكان، ونتج عن ذلك كله، ما وقع من بيعة السلطان عبد الحفيظ، والشروط والمطالب التي أتت فيها، ومن جملتها :

1) رفض ما جاء في معاهدة أو شروط خزيرات،
2) استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية،
3) إخراج الجيش المحتل، من المدينتين اللتين احتلتهما (وجدة، والدار البيضاء)،

4) تطهير الرعية من دنس الحمايات،

5) الرجوع إلى الشعب فيما يتعلق بقضايا الإصلاحات،

6) الحذر كل الحذر من استشارة الأجانب غير المسلمين،

7) اتخاذ الوسائل والإعدادات الضرورية للدفاع عن البلاد،

8) انتخاب أهل الصلاح والمروءة والورع، للمناصب الدينية،

9) تجديد معالم الإسلام وشعائره، بزيادة نشر العلم، وتقويم الوظائف والمساجد، وإجراء الأحباس على عملها القديم،

10) وكف العمال عن الدخول في الخطط الشرعية.

وكما ذكرت قبل، لقد برز في ذلك الظرف دعاة إصلاح مفكرون، كان من جملتهم الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني وعبد الله بنسعيد، والعباس الكردودي، والمهدي بن الطالب الفاسي، وعبد الحفيظ الفاسي، ومحمد هاني الصنهاجي. والأديب الفقيه الشاعر الحاج علي بن عبد القادر زنيبر، ومحمد بن جعفر الكتاني وأحمد بن المواز، ومحمد السليماني، المعروف بابن الأعرج ومحمد القباج الفاسي، والمهدي الفاسي، والحسن الصقلي، ويزيد الزعيم علال الفاسي : سعيد الفاسي وأحمد الزبدي وجماعة «لسان المغرب» التي كانت من الجماعات الوطنية التي تعمل لصالح وطنها إذ ذاك، أي في عهد السلطانين : عبد العزيز، وعبد الحفيظ، وكانت لها جريدة تصدر بطنجة، اسمها «لسان المغرب» والتي كتبت مقالة فيها : (بما أن الوقت قد دعا إلى الإصلاح، والشبيبة العصرية قد هللت قلوبها وانشرحت صدورها له، وجلالة سلطانها الجديد (عبد الحفيظ) يعرف لزومه، فنحن لا نالو جهدا في المناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم أننا ما قلدناه ببيعتنا، واخترناه لإمامتنا، وخطبنا وده رغبة منا وطوعا، من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجال، إلا أملا في أن ينقذنا من وهدة

السقوط التي أوصلنا إليها الجهل، والاستبداد، فعلى جلالته أن يحقق رجاءنا، وأن يبرهن للكل على أهليته ومقدرته على ترقية شعبه، وعلى رغبته في الإصلاح، وجدارته بإدارة ما قلدته أمته.

والذي نرجوه منه قبل كل شيء، هو فتح المدارس، ونشر المعارف، وأن يكون التعليم الابتدائي إجبارياً، وأن يولي ذوي الكفاءة والاستحقاق.

جريدة «لسان المغرب»

وجريدة «لسان المغرب» أسبوعية، سياسية، أدبية تجارية، وتعتبر أول جريدة عربية تنطق باسم الدولة. وقد يتساءل الكثيرون، لماذا اعتبرت هذه الجريدة تنطق باسم الدولة ؟ الجواب يأتي مما ذكره بعض الباحثين، من أن المخزن تضايق مما تكتبه عن المغرب بعض الصحف الأجنبية، من انتقادات، ونصح سفير المانيا بطنجة، بإصدار جريدة عربية، ترد عما تكتبه الصحف الأجنبية، ويكون المشرف عليها عارفا للغات الأجنبية، وهكذا كان يشرف عليها فرج الله نمور اللبناني، الذي كان عارفا بلغة أجنبية، ولقد جاء في افتتاحية العدد الأول من هذه الجريدة، أن اقتراح إنشائها جاء من شخصية مغربية (ربما هي شخصية النائب الطريس) وكان هذا قبل انعقاد مؤتمر الجزيرة.

ولما صدرت جريدة «لسان المغرب» حياها الشاعر محمد بوعشرين بقصيدة جاء فيها :

وفدت تناضل عن حقوق الأعرب حسناء أفصحها (لسان المغرب)
تختال في حلل المَلاحة والسنا وتجر ذيلا فوق برج الكوكب
مدنية المبنى عريقه ثروة بدوية المعنى تعد بتغلب

وكان بعض هؤلاء يتلاقون مع بعضهم، ليتبادلوا الرأي، ويستنهضوا الهمم، ويدعون إلى القيام بنهضة عامة في مختلف النواحي التي تتطلب الإصلاح. ويذكر

الأستاذ محمد المنوني نقلا عن المؤرخ الحفيظ الفاسي، أن جماعة بفاس تأسست تحت عنوان : «جمعية الترقي» وكان من أفرادها : عبد الحي الكتاني، والعباس الكردودي، وعبد العزيز لحلو. ويحسن هنا أن أثبت أبياتا من نشيد وطني كان معروفا إذ ذاك، حسبما ذكره المؤرخ الفقيه المرحوم السيد محمد المنوني، والذي قال، إنه قد يكون من نظم الشيخ عبد الحفيظ الفاسي، أنشده أمام صديقه الغيور السيد أحمد الزبدي الرباطي، والذي يقول فيه :

نشيد وطني

اعلموا أبناء شعبي	أننا في عصر زاهر
فارفضوا الأغراض كلا	وانبذوها في مقابر
وانهضوا حزماً وعزماً	من خمول متكاثر
وأفيقوا من رقاد	ليس فيه من تباشر
واحفظو استقلال غربٍ	بعلوم وعساكر
واطلبوا العلم بجد	فزمان الجهل غابر
وارفعوا للعلم قدرا	لكم المجد يساير
ارفعوا للجيش قدرا	فهو للشعب موازر
واسلكوا فيه بنيكم	فبهذا الربُّ آمر
وأعدوا ما استطعتم	قول حق متواتر
واعلموا كيما تفوزوا	بعد تطهير السرائر
واصدقوا قولا وفعلا	وانهجوا نهج الأكابر
واقبلوا نصح أخيكم	فهو للعرفان ناصر

المفكر الحاج علي زنيبر

كان الفقيه المؤرخ المفكر السيد الحاج علي بن عبد القادر زنيبر اللطام، الأندلسي، السلوي، من هذه النخبة الممتازة، الغيورة على وطنها ودينها، فمن يكون الحاج علي زنيبر ؟ وما هي عائلته، وأسرته، في الوسط السلوي.

كتب لي الصديق المرحوم الحاج أبو بكر الصبيحي، المتوفى في حوادث الصخيرات عام 1970 والذي أُمُّه من عائلة أولاد زنيبر، وهي شقيقة الحاج علي زنيبر، رسالة جاء فيها وهي مؤرخة بـ 11 رمضان 1390 هـ.

«الأخ الأستاذ السيد أبو بكر القادري تحية وسلاما

وبعد، فإني أبعث إليك بكتاب الجد علي زنيبر، الذي سماه «منتخبات المشتاق، من أرج روح الأشواق» الذي أهدى نسخة منه، لابن عمه السيد محمد بن عبد الهادي زنيبر بفاس عام 1324، وقد حررت ترجمة للجد رحمه الله، حسبما توصلت إليه من المعلومات، تارة بالنقل من تقاييده، وتارة بتلقي أشياء من معارفه، وقد قرأت له أنه ضاعت منه، عدة كنانيش، تتعلق بتجارته الأولى بفاس، قبل سفره لمصر، عام (سنة 1878)، مع أشياء سطا عليها السارق. ثم إن الأخ عبد اللطيف رحمه الله، ضيع بعض المستندات، كانت ترافقه، لما كان يتردد على باريز حوالي 1925-1927، ولم يعد لها أثر، ثم إنه لما كان يسكن في العشر سنوات الأخيرة من عمره بفاس، 1905 - 1914، كان يتردد عليه أناس، وبما أننا صغار السن، فإن الكتب والأوراق لم نحفل بها كثيرا، وضاعت منها أشياء.

وأما كتاب «منتخبات المشتاق»، فإن نسخته على النسخة المهداة للأمين محمد زنيبر رحمه الله، وأما ما بقي من دستوره، فنُسختُه كانت عند السيد عبد الله بنسعيد، وأخرى عند السيد الحاج الطيب الصبيحي، وكلاهما أصدقاء للمرحوم. فالنسخة التي عند السيد عبد الله بنسعيد، آلت إليَّ، بعد أن وقع فيه بتر مع الأسف، وتوجد مجموعة من رسائله السياسية، عند ابن العم الحاج عبد الله الصبيحي، طالعتها، وهي تدل على اشتغاله بسياسة بلاده، ومستقبلها رحمه الله.

والذين تكلموا على العائلات السلاوية، ذكروا أن أولاد زنيبر، يقسمون إلى سبعة أقسام، وأفراد تلك الأسرة كثيرون – تبارك الله – وتقدمت شخصيات فيهم، اشتهرت بالعلم، والنجدة، والنفوذ كما هو في علمكم، ثم يقول : والجديد في

الأمر، أن آل زنيبر، كانوا يستوطنون غرناطة وغيرها من المدن الأندلسية، ومنها جاءوا على ما يظهر، والجد رحمه الله، يذكر ذلك ويفخر به» انتهى ما كتب به إليّ الأستاذ الحاج بوبكر الصبيحي رحمه الله. وذكر صاحب «الإتحاف الوجيز»، المؤرخ السيد محمد بن علي الدكالي، جملة من أعلام آل زنيبر، الذين تولوا بعض المسؤوليات في الدولة، ومنهم عبد الهادي زنيبر الذي كان عاملا على «سلا» وولده محمد بن عبد الهادي زنيبر الذي تقلب في وظائف الأمانة بالجديدة عام 1303 ثم انتقل إلى آسفي، ثم العرائش، ثم عين أمينا بالماكينة، أي معمل السلاح إلى سنة 1313 هـ وصار محتسبا لمدينة مراكش، وتوفي سنة 1340 هـ رحمه الله. ومحمد بن عبد الهادي زنيبر هذا، كانت له صداقة حميمة مع والدي رحمه الله، وكنا نعتبره كأحد أعمامنا. ومما يحسن تسجيله بهذه المناسبة، أن والدي رحمه الله، لما توفي في عاشر ربيع الأول عام 1340 هـ تألم صديقه هذا لفراقه، ونطق حسبما حُكي لي، حيث كنت لم أبلغ الثامنة من عمري، نطق قائلا ما معناه: (لم تبق لنا حياة بعد وفاة سيدي أحمد، وشاء الله أن تكون وفاته هو نفسه، بعد مضي خمسين يوما من وفاة الوالد.

لقد ذكر الحاج بوبكر الصبيحي أن أسرة آل زنيبر كثيرة، ويلقب أفرادها بعدة ألقاب مختلفة، فمنهم عائلة زنيبر (الفريَّح) بكسر الراء وتشديد الياء، ومنهم السيد محمد زنيبر الذي كان محتسبا بسلا، ومنهم الحاج محمد زنيبر (اللطام) والمعروف (بالباش) وكان هذا من الذين تعلموا الشؤون العسكرية بألمانيا، سنة 1307 هـ وكان من رجال المدفعية، وتقلب في عدة وظائف. منها أنه كان حاضرا أثناء استخلاص طرفاية من يد الإنجليز، وتوفى بسلا، سنة 1320 هـ. وهو أخو الحاج علي زنيبر الذي نترجم له في هذا الحديث.

ومنهم الفقيه المشهور المعاشر للسلطان المولى إسماعيل، السيد محمد بن قاسم زنيبر، الذي تولى قضاء مدينة «سلا» من سنة 1122 هـ إلى سنة 1126

والذي كانت وفاته سنة 1134 هـ، والذي دفن بحومة «البليدة» وهو المعروف بالمحبّس، لأنه حبس أملاكه على ذريته التي تتعاطى العلم، وتتصف بالدين والصلاح، وهو شارح قصيدة الهمزية للبوصيري.

ومن الذين عاصرناهم من آل زنيبر، الفقيه القاضي المفتي السيد أبو بكر بن الطاهر زنيبر، الذي كان من العلماء المتفتحين، والوطنيين المخلصين، تولى رحمه الله تحرير وكتابة العريضة التاريخية المرفوعة إلى جلالة محمد الخامس بمناسبة الظهير البربري الصادر في 1930، وكان يتابع نشاط الحركة الوطنية في كل مراحل كفاحها. واعتقل وأوذي بمناسبة أحداث وثيقة المطالبة بالاستقلال، في 11 يناير 1944، وكان سجنه أولا بأحد معسكرات الجيش الفرنسي، الواقع في شارع تمارة بالرباط، ثم نقل هو وولداه الأستاذ الطاهر زنيبر، والدكتور محمد زنيبر، إلى سجن الرباط، فبقي مسجونا معنا بضعة أسابيع، وله عدة كتابات، نُشِرَ البعض منها في الصحف والمجلات وله تفسير للقرآن الكريم لم يطبع.

ومن المعاصرين من أجيالنا الأستاذ الطاهر زنيبر، ابن العلامة المفتي السيد أبو بكر زنيبر المذكور، وهو من أعضاء حزب الاستقلال الموقعين على وثيقة المطالبة بالاستقلال، ومن أعضاء الطائفة، وهي الجماعة السرية للحزب الوطني وحزب الاستقلال. وكان رحمه الله من خيرة الشباب الوطني الملتزم، سجن صحبة والده في حوادث المطالبة بالاستقلال، وبعد سراحه وتحقيق الاستقلال، شغل عدة وظائف في الدولة، ومنها مدير ديوان وزير الأوقاف الإسلامية.

وكذلك أخو السيد الطاهر، الدكتور السيد محمد زنيبر، وكان أستاذا مبرزا في كلية الآداب، وشعبة التاريخ، كان محاضرا ممتازا، ومؤلفا لعدد من الكتب التاريخية والأدبية، ومن المشاركين المهتمين بالطرب الأندلسي المتذوقين له، ومن العازفين على العود في السهرات الخاصة بالأصدقاء والهواة، ومن الذين

تربوا في أحضان حزب الاستقلال، وانضموا بعد حركة الانفصال إلى الإتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وسجن مع أخيه ووالده في حركة المطالبة بالاستقلال سنة 1944، وبعد الاستقلال التحق فترة قصيرة بالديوان الملكي، ثم التحق كأستاذ محاضر بكلية الآداب. وبقي في أستاذيته إلى أن لقي ربه بمدينة غرناطة، من أرض الأندلس. ومن الذين عاصرناهم من أسرة زنيبر السيد أحمد زنيبر الملقب بالزيت. وكان هذا من الأساتذة الممتازين البارعين في فن مديح الرسول سيدنا محمد ﷺ يطبق في أداء الأمداح النبوية، موازين وقواعد الآلة الأندلسية، بكل نغماتها المتنوعة، وطباعها الإحدى عشرة المعروفة، من رصد، وحجاز مشرقي، وحجاز كبير، ورمل الماية، وعشاق، ورصد الذيل، وغريبة الحسين، وعراق العجم، وأصبهان، وماية. وكانت حلقات مديحه تشد إليها الرحال بالزاوية الدرقاوية. ورغم أن صوته لم يكن يساعده على التغني كما يريد، فإنه كان يحسن الأداء الغنائي على مقتضى النبرات المضبوطة. ولا يستسيغ أن يقع فيها، ما يخالف ويخلخل النغمات على الشكل المضبوط.

ومن أغرب ما سمعت عنه رحمه الله، أنه لدى عزمه على زيارة الأماكن المقدسة، وأداء فريضة الحج، وزيارة قبر الرسول، والسلام عليه، أقام أمسية مديحية بمنزله لدى سفره، شارك فيها محبوه وتلامذته وبعض الشغوفين بمديح الرسول عليه السلام. ولدى حديثه معهم قال لهم : أنا إن شاء الله مسافر إلى البقاع المقدسة، فإن كنت من طينة ذهبية، فستقبض روحي بالمدينة، لأدفن بالبقيع، قرب مدفن الرسول عليه السلام، وإن كنت من طينة حديدية لا يؤبه بها فسأرجع إليكم، وشاء الله أن يستجيب لدعائه، ففاضت روحه بالمدينة المنورة، ودفن بتراب مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام، رحمة الله عليه.

بعد هذه النبذة التعريفية بأسرة آل زنيبر، أسرة صاحب حديثنا صاحب كتاب : «حفظ الاستقلال ولفظ سيطرة الاحتلال» أرجع إلى المفكر الوطني الحاج علي زنيبر. فمن يكون الحاج علي زنيبر ؟

الحاج علي زنيبر

الحاج علي بن أحمد، بن عبد القادر زنيبر، اللطام الأندلسي من مدينة «سلا» ازداد عام 1260 هـ 1844 م، ولدى بلوغه السنة السابعة، أخذه والداه معهما إلى الديار المقدسة، قصد المجاورة هناك، وشاءت الأقدار أن يلتحق والده بربه في تلك الديار، فرجع إلى بلده «سلا» (ولا ندري من أرجعه، كما لا ندري أي شيء عن حياته الأولى في فترة شبابه. وكل ما عرف عنه، أنه اشتغل بالتجارة في مدينة «فاس»، ثم سافر إلى الإسكندرية بمصر، قصد التجارة حوالي 1879 م – 1296 هـ ومكث بمصر نحوا من أربعة وعشرين عاما، ثم عاد إلى المغرب سنة 1904 م – 1321 هـ بعدما أدى فريضة الحج، وأثناء مقامه بمصر، عايش الأحداث التي كانت تقع بمصر إذ ذاك، ومنها حرب عُرابي باشا، وكانت له اتصالات وحضور مع بعض أقطاب الحركة النهضوية، ومنهم الشيخ محمد عبده. وتابع الجرائد التي كانت تصدر هناك، ومنها جريدة (اللواء) التي كان يصدرها الزعيم الشاب مصطفى كامل، وجريدة (المؤيد)، التي كان يصدرها الشيخ علي يوسف وهاتان الجريدتان. كانتا مقروءتين من النخبة الوطنية بالمغرب. ويذكر الأستاذ المؤرخ محمد المنوني رحمه الله في كتابه : «مظاهر يقظة المغرب»، أن بعض أدباء فاس السيد محمد بن يحيى الصقلي، رأى رسم صاحب اللواء، مصورا على مروحة، فكتب عليها هذه الأبيات :

أنظر ترى رسم الذي شرفت به ... مصرُ وحازت أعظم القربات
هو مصطفى فخر السياسة عزُّها ... بحر المعارف كامل الآيات
أمعنْ ترى الإخلاص منبعثا به ... وترى الفضيلة والنهي بالذات
منَ كان يرجو للمواطن عزها ... ويروم أن تُعفى من الآفات
فليقتفى أثرا له ولينتهي ... بنهاه نعم تشرف بصفات

لقد كان الحاج علي زنيبر، حسب ما قرأناه عنه، وما حرره وكتبه من رسائل، ومذكرات، وكتب، وقصائد، يراسل بعض أصدقائه ومعارفه، سواء وهو

بمصر، أو بعدما رجع إلى المغرب، واستقر بفاس، وكان يتتبع الأحداث التي تقع في المغرب، تتبع المهتم اليقظ المتبصر، المهتم بمستقبل بلاده، ولما رجع إلى المغرب عايش الأحداث التي كانت تقع فيه في ذلك الظرف، ومنها ثورة الجيلاني الزرهوني (بوحمارة) وانعقاد مؤتمر الجزيرة الخضراء، وكان له إحساس وطني عميق، وإدراك قوي للأخطار التي تهدد المغرب، من جراء المطامع الأجنبية، والتآمرات المتوالية من طرف بعض الدول على مستقبل المغرب، فكان يكتب المذكرات والرسائل، يحذر وينذر، ويوصي بضرورة اتخاذ كل ما يمكن من وسائل، للوقاية من أخطار الدول الأجنبية، والاحتياط من المشاريع والإصلاحات التي تتقدم بها إلى السدة الملكية، وتوجد رسائل كثيرة من رسائله في الخزانة الصبيحية بسلا، اطلعت على البعض منها، في حياة قيّمها الأول المرحوم الحاج عبد الله الصبيحي، ولم يمكني أن اطلع على الكثير منها بعد وفاته، ولكن رسالته أو مذكرته التي أسماها «حفظ الاستقلال، ولفظ سيطرة الاحتلال» استطعت الحصول عليها، مع قصيدة طويلة سماها : (الإشارة في تحسين الإدارة). وسيكون حديثنا اليوم حول مذكرة «حفظ الاستقلال، ولفظ سيطرة الاحتلال»، باعتبارها من أهم ما خطته يد المفكر الوطني علي زنيبر، ونظرا لموضوعها الهام أولا، ولأنها من أوائل المشاريع الدستورية التي قدمت للمراجع العليا في البلاد، ولأنه في الأخير عالج موضوع الاستقلال، وموضوع الاحتلال، بفكر وقّاد وروح وطنية صادقة، واقترح إصلاحات جوهرية، لتنظيم تسيير البلاد، تنظيما متكاملا جامعا، لو طبق ابتداء من تاريخ تقديمه، لسار المغرب في طريق التقدم والكرامة، والانعتاق، والتحرر، ما وقاه الكثير من التعثرات.

لقد قسم مذكرته إلى ثلاثة أقسام : قسم عالج فيه معنى كلمة الاستقلال، وأهداف كلمة الاستقلال، وكيف تتحقق مزايا الاستقلال. ويقول في شرحه لكلمة الاستقلال (الاستقلال كلمة لا يمكن صرف معناها في الوضع السياسي، لغير ما يعطيه مطلق حرية التمتع، فيما يترجم بها عليه، وإلا انحرف الموضوع الذي

وضـعت لأجله) ومن هنا يؤكد أن المغرب، رغم بعض التدخلات الأجنبية المفروضة عليه : (عقد الجزيرة الخضراء) فهو (مستقل داخلا وخارجا، برا وبحرا، غير منازع فيه، باعتراف الدول أجمع)، وأن أي إجراء متخذ من أي كان، لابد أن يصون كيانه (الذي من لوازمه ثبوت حرية مطلق التمتع المزدوج بين الراعي والرّعية، ومن هو في حكم التبعية، بدون أدنى ضاغط خارجي) ثم يقول زيادة في بيان ما يقصد إليه فيقول : «فعلى من يهمه حفظ استقلال مملكة المغرب الأقصى من عدوان الاستبداد، الذي هو ضرب من الاحتلال بدون حق، أن يبرهن للعالم بما له من قوة الساعد، وسطوة خلوص طوية المساعد، لحكومة جلالة مولانا المنصور بالله، بالتنبيه اللازم لدرس لائحة الإصلاحات، بواسطة لجنة تنتخب من أعيان متنوري الأمة». إنه بهذه الجمل يحذر كل التحذير من دسائس المدلسين، ويؤكد على ضرورة مراجعة ودراسة مقترحات الإصلاحات الواردة من الأجانب، من طرف لجنة وطنية منتخبة من الشعب، حتى لا يقبل أي اقتراح أو إصلاح يمس كرامة الأمة (جوهريا كان أو عرضيا) ويؤكد على أن الاقتراحات المقبولة لابد أن تحرر باللغة العربية، حتى لا يقع فيها التباس.

أما القسم الثاني من المذكرة، فيتعلق بتحليل مفهوم كلمة الاحتلال، ويقسم الاحتلال إلى قسمين، لا يهمنا الأول، أما الثاني، فيقول عنه أنه : (يقضي على حرية تمتع التابع بفوائد الوطن حتى يلحقه بالموتى، ويطالب بالقضاء على كل ما من شأنه أن يمهد للاحتلال، وانتهاج سياسة إصلاحية إزاء الشعب، والتيقظ للأخذ بكل الاحتياطات اللازمة لدفع كارثة الاحتلال)، ويقول : «وليست القوة إلا في جانب قوم رضعوا ألبان معارف التحوطات الدفاعية، والتجارب الهجومية، بفطام النفوس عن حب الذات، وترك الملذات» ويأتي بعبارات تحذيرية، مشتقة من الآية القرآنية : (خذوا حذركم) ثم يقول : «إن عدم التحذر، موجب لعدم الاستعداد الواجب التحلي به، وعدم التحلي بأتقى الوقايات الوقتية، التي هي من موجبات الدفاع عن النفس، والمال، والجاه، والعز، والملك، مظهر خفايا الضعف المستكن

للعدو، الذي لا يزال آخذا بأسباب الترقي في معارج الاستظهار بالقوة التي ربما تمكنه يوما من بسط نفوذه القهرى على دوائر الضعيف، مهما كانت جنسيته» «وليست القوة إلا في جانب قوم رضعوا ألبان معارف التحوطات الدفاعية، والتجارب الهجومية، بفطام النفوس عن حب الذات، وترك الملذات» ثم يقول : «فالذي يوخذ مما تقدم، أن الوهم التحذيري، مبناه وجود التيقظ، والاعتراف بالتقصير، والشوق إلى محاسن التفاني في الاستحصال على الكمالات، بحسب الزمان والمكان، لا التطوح في بيداء الفتن، بغير دليل ولا وقاية من حدوث ما لا تحمد عقباه».

دستوره المقترح

وبعد زيادة في التحليلات، شرع في توضيح مطالبه الإصلاحية، أو دستوره المقترح فقال :

أولا : انتخاب لجنة من أعيان متنوري الأمة، تحت رئاسة أفضلهم، لاتخاذ الوسائل الإصلاحية، وتعميم أصلحها في كل مصالح الحكومة، برا أو بحرا، جلبا للأمن والراحة، ودرءا لكل فساد.

ثانيا : إلزام كل مستخدم في مصالح الحكومة كلها، بعد استيفاء الشروط : بعدم خروجه عن الزي الوطني، الذي يتقرر اتباعه، مادام في مأموريته المقررة له.

ثالثا : استعمال اللسان العربي – نطقا وكتابة – في جميع دواوين الحكومة، برا وبحرا، مع إدخال كَمْ لغة أجنبية، لضرورة الوقت، بشرط عدم انفرادها بشيء يخرجها عن سلطة الإجراءات العربية العمومية.

رابعا : توحيد نظام البوليس، وما كان في مصافه، تحت الزي الوطني، والراية الحمراء، بدون رجوع في المخابرات المتعلقة بالتعليم، وكافة الإجراءات، لغير الحكومة المحلية.

خامسا : عدم ارتباط الحكومة بأي قيد في قبول إعطاء أي امتياز، لفرد أو أفراد، أو رفض كل طلب : بدون احتياج لإقامة دليل، أو يُسمع القول لغريب أو قريب، فيما إذا تطلب الوقوف على السبب.

سادسا : وجوب سريان الأحكام المحلية، على كل من بالقطر ومن في حكمه، بدون التفات لشريف أو وضيع، أو ثبوت التبعية لأي دولة أجنبية.

سابعا : عدم تعرض الدول الموقع نوابها على وحدة استقلال مملكة المغرب الأقصى، إلى من يسعى في منع كل ما يخل بالراحة والأمن، واتباع نظام الحكومة المحلية، ولو من أعظم تابع لهم.

ثامنا : حصر السلطة التنفيذية، إدارية أو قضائية، داخلية أو خارجية، ملكية أو جهادية، برية أو بحرية، خيرية عمومية أو خصوصية، في الحكومة المحلية وفي اسمها، ومراقبة رجالها على كل مصلحة بدون تغيير أدنى نظام.

تاسعا : وجوب المساواة في الجبايات، والضرائب، اللازم اتخاذ كل الوسائل لتعميم مضمونها، على كل من بالقطر، بدون استثناء فرد على الإطلاق.

عاشرا : رفض كل تداخل في الشؤون العمومية، لغير الحكومة برا وبحرا، بشرط رضوخ الداخل لقوانين حكومة البلاد.

حادي عشر : منع كل استبداد يقضي بعدم تمتع الراعي والرعية، بثمرة وسائل العدل في كل حال.

الثاني عشر : استخدام كل نزيه أمين في كل المصالح بحسب الاستحقاق.

الثالث عشر : البحث في الاستحصال على تسكين الفتن الداخلية، وقطع دابر كل خائن ثائر.

الرابع عشر : نشر العفو العام وإعطاء الأمن، لانتباه القبائل والعشائر من سبات الجهل، وتوجيه عنايتهم لما يعود على الجامعة القومية، بالرفاهية والعز والجاه.

الخامس عشر : بذل ما في الوسع، لصيانة الحدود كلها، من دخول أو خروج من دون تصريح، من كومندان حامية الحدود، وإطلاع أرباب الأمر والنهي شهريا على ذلك.

السادس عشر : وجوب تحصيل قدر من المال، بطريق التنافس الملى الوطني، لتأسيس بنك باسم الحكومة، يتولى عموم صالحها في كافة مصالحها الإدارية والقضائية، ولو أدى الحال إلى استخدام الأجانب فيه، تحت الزي والحكم الوطني مؤقتا.

السابع عشر : عدم قبول إدخال أي حرية تقضى على المروءة، بظهور ما لا تحمد عقباه.

الثامن عشر : عدم بيع أي انتفاع، أو إعطاء امتياز به، بدون ما يكون للوطن، والأمة، ثلثاه على الأقل، لمدة معلومة في الكل.

التاسع عشر : كل إصلاح يراه المنصف واجبا، يعتني بتنفيذ إجراء العمل به.

العشرون : عدم قبول الحكومة من إدخال السلاح وتوابعه الكافية بحسب الزمان والمكان، للدفاع عن مصالحها، إلا بإطلاع نواب الدول على القدر اللازم.

الحادي والعشرون : وجوب دفع أقساط السلفة في أوقاتها، وعدم استقراض شيء، إلا بعد البحث اللازم.

الثاني والعشرون : منع أي مراقبة أجنبية على إجراءات حكومتنا العزيزية في كل حال.

الثالث والعشرون : وجوب اتخاذ المبادئ الإصلاحية، وتعميمها في القطر تدريجيا، بحسب الزمان والمكان.

الرابع والعشرون : ترك الأنفة، والتباغض، والتحاسد، واتخاذ أسباب الألفة، والاتحاد في عموم المصالح العزيزية.

الخامس والعشرون : انتخاب لجنة من أعيان الأمة، لتحرير «جامع» تحفظ به حقوق الحكومة. والأمة، ومن في حكمها، غير خارج عن فحوى المذهب.

السادس والعشرون : وجوب المحافظة عن مصالح الدول، قدر محافظتهم على مصالح وحدة استقلال مملكة المغرب الأقصى، بدون إدخال ما يثني عزيمة الرعية، عن الثقة برجال الحكومة وعزيزها.

السابع والعشرون : اتخاذ التدابير اللازمة، لإدخال فنون المعارف العصرية، من جهادية وغيرها، وأنواع الصنائع الحديثة، والفلاحة، وما يزيد الأمة تقدما في الأمور التجارية والاقتصادية بكل نشاط.

التاسع والعشرون : وجوب اتخاذ حليف ودي، يراه المنصف خير كفءٍ للمعاضدة، وأقوى الساعد في المساعدة.

الثلاثون : انتخاب مفتش عام من خيرة الرجال دربة وتحنكا بعموم المصالح، ليمكنه استنباط الإرادات التي تقوم بمصالح الحكومة، وضبط الميزانية السنوية التي يقطع بموجبها الغش والرشى، وتنصلح الأحوال بدون إكراه.

الحادي والثلاثون : وجوب إدخال الإصلاح في نفس مصالح الحكومة، ليمكن تخصيص كل إدارة بما يليق بها، فإذا عضد المشروع، كان الواجب على رجال الحكومة، اتخاذ أحسن التدابير لتكوين حكومة منهم، قادرة على دفع الطوارئ، وجلب المنافع ووقاية الأوطان، وردع كل من يريده بسوء، من إنس وجان والحمد لله.

وبعد تعداد الإصلاحات التي تقدم بها إلى السلطان المولى عبد العزيز، نظم قصيدة خاطب بها السلطان عبد العزيز، وتقع في 98 بيتا، وجعلها في ذيل المطالب المذكورة، وعنونها بالعنوان التالي :

(مصباح الفلاح، لمراجعة لائحة الإصلاح)

وقال فيها :

عزيز ومن بالبحث يسري كما أسرِي ويجتاز في الإصلاح قيد ذوى أسري
وعين عيون الحق في كل طلعة وعز دليل العرب في النذر والبشر
أعد نظرا فيما تقرر عرضه على السدة العلياء من ساسة العصر
وقل ما ترى فالحق مرمى ذوي الهدى وراية أهل الحي في الطيّ والنشر
ولا تخش إلا الله في كل ما ترى فإن انتهاج العبد ترضية الحر
وتنبيه قوم نام خيْرُ حريصهم وتحذير حي العرب من وصمة الفر
وتشويقهم للمنجيات إذا طغى على فُلكهم بحر الخطوب لدى الصخر
وتوجيه عين القصد منْ كل حارس لذات الكمال الصِّرف من ربّة الخدْر
وتذكيره آيات كل مُسيطر وحكمة من يرْقَى المعالي بالذكْر
فيسري معي ليل التنزّل للعلا ويَشْهَدُ كَمْ بين المنازل من قصر
وما لِلْمُجدِّ الشهم من أسهم القَنَا لِصَوْن عزيز القوم من ذِلَّة الفقر
وكم بين غوص البحر عن دُرّة العلا وبين اقتناص البر من فرسخ البَر
وكيف إذا ما اشتد ساعد أزْمَة على أمة تجني النجاة من الصبر
فيأتي بما لم يقتنصه مُخاطر فطوبي لمن يرضَى وويلٌ لمن يُغري
وطوبى لمن أمسى وليلُه حالكٌ يشاهد نُور الحق من بلَج الفَجر
ويقضي بخير البحث من آية النُّهَى فإن صدور الحق من مَورد الصدر
وان انشراح الصدر من شرح آية بعين الشّفا أشهَى من النعم الحمر
لهذا عَلَيٌّ العُرْب قال لِجَابِرٍ تراكيب بَسْط النثر في وحدة السطر

وان أساس الجمع تحقيق وحدة وما القوس في الإصلاح يعطي بلا وتر
ولا ثورة في ثورة الجمع فتية ولا الجمر في التطبيق نوع من التمر
ولا بحث في الإصلاح إلا بشرعة من العدل لاستئصال جرثومة الجور
وما الجور إلا هضم حق مسالم له دعوة الإصلاح في السبر للغور
وهل جاء مندوبو الملوك لغير ما يقي المغرب الأقصى من الغدر والمكر
وهل في اقتراح الجمع غير وسيلة يصان بها ملك العزيز من القهر
وما القهر إلا أن يحاط بذى القضا ويقضى على ذي السيف بالنبوي والكسر
فما هي أسرار الدخيل بغير ما تعز به الأوطان في البر والبحر
وما العز إلا أن يكون عزيزنا هو الآمر الناهي بمصلحة القطر
أليس ببوليس الثغور بغربنا وإحداث بنك شِبْهُ موْت بلا عذر
وحاش ملوك العدل ترضى لأمة هوانا وموتا من سموم بها تسرى
وما هو عذر القائلين بضابط يُردُّ لمن يقضي على الرأس بالبشر
وما البتر إلاّ باشتراك وظيفة تُعسِّر أحكام العزيز مع اليسر
وما عسر من في الملك أيسر حاكم وأقدر من يقضي بمجد ذوي القدر
على م يناط الضبط في الغرب بالذي يدوس حقوق الجار من حيث لا يدري
ومن ذا الذي يرضى بسيطرة على موالي العزيز الشهم يوما من الدهر
وان اضطراراً خول الجمع نحلة تباين حكم الأصل في النهي والأمر
فيعطي غريب الدار شطر أعنَّة وما لعزيز الدار رغبة مضطر
وهلا انتحال الجمع كان مطابقا لما قرروه في الأساس بلا شطر
وما هي أسباب القضاء بشركة لشفع وما أفواه عن قوة الوتر
فإن كان هضما للحقوق ممن عدا وإن دان تعليما فسُمّ به يجري
وأي انتحال في مصالح غربنا إذا لم تكن باسم العزيز بلا فخر
وما مجد من كان المسيطر غيره وفي الحي أحياء تفوق عن الحصر
فدعني فما من راشد غير صالح وإلا فما الإصلاح في جانب الضير
أخا السلّم إن العدل يفضي على النهي بتعزيز ما يرضى العزيز بلا حبر

ومـــا من بصـــيــر لا يقلب طرفـــه فـلائحـة الإصــلاح مــستكمل الطور
ومـــــا هـي أنـواع التـــــذرع للـوغى إذا كـــان مــبنى الســد نارا بلا قطر
ترون ومــــا منكم يقــــول بغــــرّة مـبـادئ احـتـلال في حليٍّ من التـبـر
وهل في احـتـلال غيـر سيطرة القضـا بكل انتحـال يا دعـاة الهـوى العـذري
ومـا المنع من إنشـاء بنك بإسـمنا إذا كـان من قـسم الوجـوب بلا قـسـر
ولو أن كل القـــائمــين بنفـــعـــه من الشـهب لاكن تسـتـمـد من البـدر
وما البدر إلا المستضيء بشمس مَن له وحــدة الســيــار من فلك الســر
ومـا الســر في بنك يديره غــيــرنا ويقضي على المجموع منّا بما يجري
وليس لنا إلا اتبـاع ذوي القــضــا بمجلس /لاهي/ في اختلاف على النزر
أنحـمل أثقـال التـقـاضي لغـيــرنا ونربي كنوز الغير من خصص الوفر
أهذه أنـوار التـــمــدن في الورى وهل كان نور السلم في اللذع كالجمر
نحـاط بِپُوليس من الغـرب مـثل مـا يحـاط القطا بين الكواسـر والصـقـر
فلو قــيل للإصــلاح جيء بضـابط غـريب فـقـولي تحت أولوية النصـر
ومـا النصـر إلا بانتـشـار مـصـارف تُجيز انتظام الضبط من صبغة العصر
وتحت شـــروط لو أخل بواحـــد لجيء بمن يُرضي العـزيز على الفـور
يدرب بالتــعليم مــهــمـا تنوعت مـبادى النظام العرب في الفَرِّ والكَرِّ
وليس له بين الأجــــانب وصلة تجـيـز له كـشف التـدرب للغـيـر
لأن اطلاع الغـرب عن منعـة الحـمى إباحـة مـمنوع ووصـمـة ذي القـدر
وحكم جـواز الضـبط للغـرب ان تُرى بكل انتظام تحت حكم ذوي الوكــر
وكل اصطلاح في المـصـالح كلهـا على غيـر زي الحي زرع على صـخـر
وكل امـتــيــاز لا يقــرر نفــعــه لقطر عـزيز فـهـو ضـرب من الخـسـر
وما سبب التخصيص في الضبط والملا بلا مـستـشـار القطر والسيل من قطر
فـجـوسـوا خـلال الدور من كل صـالح يراه نبــيــه القــوم أصلح للتــجــر
وقــومــوا بمـا يرضي العـزيز فـانه على وحـدة الإصـلاح قـام بلا قـصـر
ووفي بمـا ترجـو القـيـاصـر كلهـا توفي بمـا لا تسـتـعـيـضـه بالأجـر

ويكفي التساوي في المصالح مثل ما   تساوى انفراد الكل في دعوة البشر
وعار يرى ما ليس يرضى خبيرنا   بلائحة الإصلاح يا حيرة الخُبر
ولاكن للأحرار في السَّبْر حكمة   ولا حكمة إلا بسبْر ذوي الفكر
أفي السلم إسلام الخوارج كلها   ولا سلم إلا بارتقاء مع النَّسر
وتأليف أرباب المعارف والتقى   بكل صراط من عواصم أو ثغر
وتدوين قانون لكل إدارة   على نسق الإصلاح في السر والجهر
وضابط أحكام من العدل شكله   على كل من بالقطر يسري بلا حسر
ويعطي أمين الشعب كل وظيفة   ويقضي على من خالف الأمر في السير
نعم يستعد الشعب في كل نقطة   لِدَرْءِ فساد الزيغ عن صالح البكر
ويبدي بما يرضى الزعيم بنهضة   ويسدي بما يجدي الوفى من الخير
يشد حزام الحزم مهما تعددت   تكاليف حفظ الأمن في الوصل والهجر
وداء الرشَى يقضي على كل مبتلى   به كقضاء الغش والفحش والسكر
وما هي أنواع البلايا بجنبها   سوى بثرة تبرى بما شهمنا يبرى
نصيح إذا أبدى النصيحة مخلص   ونرضى بفيح الغش والظلم والجور
فلا عيب فينا غير أنا على الولا   بما جاء في القرآن ليس من البر
وكم بُحْت أن الداء فاشٍ بحينا   فهل من طبيب جابر الكسر بالجبر
عجبت ولاكن من تكاسل أمة   ترى خير إصلاح الفساد بما تدري
وتبدي اعتراضا من مباحث منصف   بغير استناد في الأصول لدى الحبر
ولو أن كره القوم للسُّوء ثابت   للاح ضياء الرشد عن ظلمة الكبر
وفاح عبير الشوق من كل فاضل   على عادة الإصلاح بالنظم والنثر
وقمنا على ساق النشاط بكل ما   يزيح ظلام الجهل عن فطنة الغر
فنغري ضيوف الحي من كل صالح   وندني الذي يحيي السباق بلا غدر
وإلا فما يعزي لغير عزيزنا   فأضغاث أحلام واغراء مغتر
أروني سلاح الدفع في البحث عندما   تشن رماح البحث في المد والجزر
تجاري مجاري النبل بالحبر إن بدا   بوهم وهم بالنبل والبيض والسمر

فان قيل ماذا ينفع البحث إذ غدا على الجزء حكم الكل فالدر في البحر
وما البحر إلا بامتداد نفوذنا ببحر محيط الكل في اليُسر والعسر
ووصل فروع الكل بالجزء فتنة إذا لم نكن في فلك بحر الهوى نجري
فواصل إلاهي السلم بالعز أننا على وحدة الإسلام في بحثنا نسرى
وصل على المختار والآل كل ما تحرى عزيز الملك من سطوة السحر

وعقّب الشاعر قصيدته ونصائحه ومطالبه بما يلي قائلا :

وهذا آخر ما اقتضاه المقام، في الارتحال والمقام، ومن شاء زيادة التوسع في أساليب التحذير والتذكير، والوقوف على ما لدى الخبير البصير، مما لا ينكره إلا جاهل بالتدبير، فليراجع (عقد النصيحة، وتدبير الساسة، لإكسير السياسة) و(إنارة الأذهان، بشموس العرفان) ونور فتح البصائر، وفتح نور الضمائر. واستنهاض همم العشائر، لقطع دابر الخائن الثائر. و(إتحاف القراء، بنتائج الجزيرة الخضراء) لمحرر هذه النبذة، فان فيها ما يمكن العاقل، استخراج فوائد الحمد والشكر، والله خير وأبقى، وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا.

انتهى بحمد الله تعالى وحسن عونه وتوفيقه الجميل.

دعوة الحق لها خير نصير وعزيز السلم في القوم يُجار
يحمد السير مع الهادي البصير اذ لمن يرقى العلا هاد وجار

اللّغة الدبلوماسية المغربية في القرن التاسع عشر

عبد الوهاب بنمنصور

قبل الحديث عن اللغة الدبلوماسية المغربية في القرن التاسع عشر لا بدّ من الحديث عمّا كانت عليه هذه اللغة فيما قبل، فأبدأ من البداية. لقد استقلّ المغرب عن الخلافة العبّاسية عام 172 هجرية عندما جاء إدريس بن عبد اللّٰه الكامل إلى المغرب فارّاً من موقعة «فخ» التي انهزم فيها علي بن الحسين بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب من أمام الجنود العبّاسيّين، التجأ إلى المغرب بعد هذه المعركة مارّاً من مصر، واستقرّ أخيراً بجبل زرهون حيث أسّس الدولة الإدريسية.

انفصل المغرب عن الخلافة الإسلامية، ولم يعد تابعاً لأحد، وأعطى إدريس صورة الدولة لهذه المؤسّسة الجديدة، وهي المملكة المغربية بأكثر مظاهرها، كانت لها هيئة وزارية يذكر التاريخ بعض وزرائها وكتابها وعلمائها الذين جاءوا مع مؤسّس الدولة من المشرق، كما يذكر بعض قوّاد جنودها. ومن مظاهر هذه الدولة أنها أسّست كذلك عملة طبعت في كثير من الجهات المغربية. وكان لها عمال في مختلف الأقاليم التي كانت تملكها.

وأريد هنا أن أصحِّح وهماً راود المؤرّخين أو الذين يهتمّون بالتاريخ وهو أن إدريس الثاني لما توفّي وزّع ولده محمد بن إدريس المملكة على إخوته، وهذا غير صحيح اعتماداً على نصوص تاريخية، لم يوزع المملكة على إخوته، بمعنى أنه لم يجعلهم مستقلّين في أقاليمهم وإنما عيّنهم عمّالاً وولاة لا غير. هذا ما ورد في النصوص التاريخية، وكان ذلك بإشارة من جدّته كما هو معروف، ولم يقسم المملكة إلى ممالك وإمــارات.

ومن مظاهر استقلال المملكة المغربية التي أسّسها المولى إدريس خطبة الجمعة التي لم يعد يذكر فيها خليفة من خلفاء بني العبّاس. وبطبيعة الحال لا بدّ وأن تكون للدولة الجديدة دبلوماسية بلغة العصرالحاضر، أو أن تكون لها ارتباطات وعلاقات بالخارج. كانت الدولة المغربية الجديدة محاطة من الناحية الشرقية ببني الأغلب، قبل الفاطميّين أو الشِّيعة أو بني عبيد، وكان أمامها في الشمال الخلفاء المروانيون في قرطبة. بداية الدبلوماسية المغربية كانت في عهد الأدارسة مع المروانيين وجلّها مذكور في كتاب «المقتبس» لابن حيّان، وقد نقلت أكثرها في مجلة «الوثائق» التي تصدرها مديرية الوثائق الملكية.

كما كانت لإدريس مراسلات مع شيعة آله وآل بيته في المشرق، وقد نشر الأستاذ علال الفاسي رحمه اللَّه قبل وفاته رسالة طويلة موجّهة إلى شيعة المولى إدريس في مصر مع تحليل، كما نشر أخونا المرحرم الأستاذ إبراهيم الكتاني رسالة أخرى وجّهها الإمام إدريس إلى بعض المشارقة. وأخيراً عثرت على رسالة طويلة عريضة لإدريس موجّهة إلى الشيعة في المشرق، وهذه الرسالة تعرف لأول مرة، نشرت في كتاب اسمه : «أخبار فخ» من نشر دار الغرب الإسلامي لصاحبها الحبيب اللّمسي. وهي في الحقيقة وثيقة مهمّة تتضمّن مذهب إدريس وميثاقه وما يدعو إليه.

كيف كانت لغة التخاطب في الدبلوماسية المغربية ؟ قطعا المغرب بعقيدته الدينية لا بدّ أن يرجع إلى الأصول الأولى للمخاطبات عند الرسولﷺ. وعند

الخلفاء الراشدين أو عند الذين جاءوا من بعدهم من أمويّين وعبّاسيّين. ونحن نعرف أن الرسولﷺ وجه رسائل كثيرة إلى بعض ملوك عصره كالنجاشي ملك الحبشة، وملوك الروم، وعظيم مصر، كل هذا معروف ومذكور في كتب التاريخ. وهذه المراسلات كانت لها أصول وطرق في التحرّي وفي توجيه الخطاب إلى المخاطبين فمثلاً : «إلى عظيم الروم» أو «إلى نجاشي الحبشة» أو «إلى عزيز مصر». وكذلك التحية والتسليم كانت معروفة مثل : «السلام على من اتبع الهدى». وبعد ذلك يتطرق للغرض المقصود من الرسالة، وهذا شيء عرف في المخاطبات السياسية الأولى لملوك المغرب التي كانت تعتمد على الأصول الأولى لمخاطبات الرسولﷺ والخلفاء الراشدين والأمويّين والعبّاسيّين. وكانت الصيغة تختلف، مرة تكون قوية إذا كان الملك أو السلطان قويّاً، ومرة تكون ضعيفة إذا كان مرسل هذه الرسالة من ملوك المغرب ضعيفاً، وهذا شيء معروف عند كل الدول والأجناس.

وبعد هذه المرحلة الأولى جاءت مرحلة الدول الكبرى في المغرب، كالمرابطين والموحّدين والمرينيّين. حينئذ ظهرالمغرب كقوّة كبرى في البحر الأبيض المتوسّط، في عهد المرابطين وصلت حدوده إلى وسط إسبانيا، وإلى مدينة بجاية مشرقاً، وإلى السودان جنوباً، والمرابطون أنفسهم جاءوا من الصحاري البعيدة. أما في العهد الموحّدي فالأمر معروف، تجاوزت حدود الأمبراطورية الموحّدية تونس إلى ليبيا، وكانت لها مراكز وقوى، بل وسلطان ومُلْك في الأندلس، وكذلك في الجنوب. وفي العهد المريني بقيت الدولة المغربية قوية سيما في العصرالأول والثاني، بحيث كانت لها ارتباطات كثيرة مع ممالك وإمارات ودول أوروبا، والتاريخ يحفظ لنا الشيء الكثير من المراسلات التي كانت تتبادل بين ملوك الموحّدين وبين معاصريهم من ملوك أوروبا وأمرائها. كما يحفظ لنا التاريخ رسائل وجّهها يوسف بن تاشفين إلى ألفوصو السادس، ملك قشتالة الذي انهزم في معركة الزلاقة، وخاصة بعض مقاطعها من مثل (الجواب

ما ترى لاَ ما تسمع) عندما استدرجه إلى القتال، وطلب أن يقرب منه. فكانت هذه الرسالة تستند على الأصول الدينية كما قلت، بينما نجد ملوك المغرب يخاطبون ملوك المسلمين في المشرق سواء أكانوا ممالك في مصر أو عثمانيين أيام الخلافة العثمانية، باستعمال كثير من المحسنات البديعة، وألفاظ المجاملة والتلاطف أو التلطّف معهم، ونجدها أحياناً تحترز وتحتار في مخاطبة ملوك النصارى. على سبيل المثال أقرأ نموذجاً من مخاطبة السلطان أبي الحسن المريني للملك الصالح إسماعيل بن قلاوون، ملك مصر والشام، رسالة مؤرخة في 26 صفر عام 745 للهجرة الذي يوافق 9 يوليوز سنة 1344، ونصّها مذكور في «نفح الطيب»، كما أن القلقشندي في «صبح الأعشى»، نقل بعض المراسلات بين ملوك المغرب وملوك المشرق.

يقول السلطان أبو الحسن المريني مخاطباً الملك إسماعيل بن قلاوون: «من عبد اللّه أمير المسلمين، إلى محل ولدنا الذي طلع في أفق العلاء بدراً تامّاً، وصدع بأنواع الفخر فجلا ظلاماً وظلْماً، وجمع شمل المملكة الناصرية فأعلى منها علماً وأحيا لها رسماً، حائط الحرمين القائم بحفظ القبلتين، باسط الأمل قابض كفّ العدوان...الخ»، والتحيات كثيرة «سلام كريم يضاوح زهرالربا مسراه، وينافح نسيم الصبا مجراه، يصحبه رضوان يدوم ما دامت تقلُّ الفلك حركاته ويتولاّه روح وريحان تحيى به رحمة اللّه وبركاته». هذا أسلوب طريف في مخاطبة ملوك المسلمين.

كذلك كانت بعض المجاملات بين ملوك بني مرين في مخاطبة أقيالهم وأندادهم من ملوك النصارى وأمرائهم. رسالة من السلطان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق المريني إلى خيلي الثاني، ملك أراغون، مؤرخة بخامس عشر شعبان عام 703هـ/شهر مارس 1304م. يقول في أولها : «من أبي عبد اللّه يوسف بن يعقوب بن عبد الحق [...] إلى السلطان الأجل الأسنى الشهير الأنيل الأحفى الأوفى المكرم الشهير الأنهض الأنجد (دون جاخما) سلطان أراغون». ويقول في

الدعاء له : «وصل اللَّه فيما يُرضى من الأفعال الجميلة اهتمامه وانتهاضه، ويسرّ لنا بحسب ذلك أغراضه...». وكان شيوخ الغزاة الذين كانوا بالأندلس، يوجهون رسائل إلى ملوك أراغون وبقية الممالك الإسبانية، فيها تحليات ومجاملات لطيفة نظراً لحالة الظروف التي كانت قائمة في ذلك الوقت.

أما في العصر الذي تلا عصر بني مرين وهو العصر الوطاسي، وهم أيضاً مرينيون، فقد كان عصر الاستجداء والاستذلال والعياذ باللَّه، لأن الإسبانيّين والبرتغاليين سيطروا على الشواطىء المغربية في ذلك العهد، وطردوا المسلمين من الأندلس، فكانت المخاطبات سيّئة للغاية ولا قيمة لها، لأن مخاطباتهم لملوك الإسبان والبرتغال تدلّ على الهوان، وعلى الذل، يخاطبونهم بأسيادنا وموالينا وضيوفنا وعبارات كثيرة، ويعبّرون عن تقبيل الأيدي كتابة. ولكن هذا الحال لم يلبث طويلاً، إذ تبدل بمجيء الأسرة السعدية وهي أسرة في أولها وبدايتها نشأت قوية ومتحمّسة لطرد النصارى الذين كانوا قد استولوا على الشواطىء الجنوبية ولا سيما في عصر أحمد المنصور الذهبي الذي خلّد تاريخ المغرب بمعركته الخالدة التي بدأها أخوه عبد المالك، معركة وادي المخازن، فكانت المخاطبات مع ملوك وملكات أوروبّا، لأنه كان معاصراً للملكة إليزابيت الأولى في بريطانيا ولعدد من ملوك أوروبّا، فكان يخاطبهم مخاطبة النّد، والقوي للقوي، أو من يخطب مودّة ملك آخر هو أيضاً في حاجة إلى اكتساب مودّته، فكانت هناك مجاملات. لكن بعد وفاة المنصور وقيام الفتنة بين أبنائه وتنازعهم على الملْك واستنجادهم وتعاونهم مع بعض ملوك أوروبّا لمساعدتهم في التغلّب على بعض إخوانهم مقابل التنازل لهم عن بعض الشواطىء، كما فعل محمد الشيخ الذي تنازل عن العرائش لملك إسبانيا، فعادت اللهجة ضعيفة بعد أن كانت قوية في عهد المنصور. ولكن ذلك أيضاً لم يدم طويلاً، إذ جاءت الدولة العلوية في عنفوانها وقوّتها سيما أيام السلطان مولاي إسماعيل، فصار هناك كلام آخر، وأسلوب آخر في التخاطب والتعامل مع ملوك أوروبّا، وملوك إسبانيا وأنجلترا

وفرنسا والبرتغال. فبما أن مولاي إسماعيل كان قوياً، وكانت عواطفه الدينية قوية، كان يخاطب ملوك أوروبّا مخاطبة صارمة ليس فيها لطف، مثلاً مخاطبته للملك لويس الرابع عشر في رسالة مؤرّخة في خامس شعبان سنة 1095هـ/1684م في مقدّمتها : «إلى عظيم الروم الفرنسيس لويس الرابع عشر من هذا الاسم، السلام على من اتبع الهدى، وبعُد عن طريق الغي والردى...». وله رسالة أخرى وجّهها إلى الملك كارْلوس الثاني، ملك إسبانيا في 16 ذي الحجة عام 1101هـ/20 شتنبر 1690م يقول فيها : «إلى عظيم الروم وعظيم إقليم بلاد إسبانيا وبلاد الهند والمتولى أمورها والمتصرف في أقطارها دون كارلوس، السلام على من اتّبع الهدى...» وكتب إلى جيمس الثاني ملك أنجلترا، وهو الملك الذي كان منفياً في فرساي عندما وقع الخلاف بين البروتستانت والكاثوليك في أنجلترا، وطلب منه أن يدخل في الإسلام، وأن يعينه على الرجوع إلى مملكته مقابل جيش مغربي يرسله إلى أنجلترا، كتب إليه في 15 شعبان عام 1109هـ موافق 26 فبراير 1699م يقول : «إلى طاغية الأنجليز القاطن بلاد فرانسيس يعقوب المسمى بلسانهم جيمس، السلام على من اتّبع الهدى، وتجنّب سبيل الغي والرّدى، وآمن بالله ورسوله ثم اهتدى»، يعني أنه لا سلام عليه لأنه لا يومن بالله وبرسوله ولا يهتدي. وهذا أسلوب كان يستعمله مولاي إسماعيل كثيراً، إذ كان يحتاط في مخاطباتهم وتحليتهم والدعاء لهم، مثلاً أتذكّر أن الملك لويس الرابع عشر بعث لمولاي إسماعيل مع واحد من الرهبان هدية في ذلك الوقت هي عبارة عن مختبر كيمياوي، يتضمّن أدوات تتعلق بالكيمياء، فأجابه مولاي إسماعيل برسالة يخبره فيها بوصول هديته ويشكره عليها، ولكن بماذا دعا له أو جاراه ؟ قال في آخر الرسالة : «الله يجازيك بما يجازي به أمثالك»، يعني كما يقول المثل المغربي : «جنّة عبروق، النّار من تَحْتْ والتّبن من لْفوق».

واستمرّ الأمر بين الأخذ والردّ خصوصاً في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي كان أيضاً ملكاً قوياً مشهوراً، وكانت له علاقات كثيرة مع ملوك

أوروبّا وحتى مع المؤسّسين الأوّلين للولايات المتحدة الأمريكية، له مخاطبات كثيرة مع جورج واشنطون، فكان هناك نوع من التلطّف لأنه كان قوياً، ولكن بعد السلطان سيدي محمد بن عبد اللّه ومجيء أولاده حصلت الفتنة بينهم من بعده، كما حصلت بين أبناء السلطان مولاي إسماعيل من بعده، إذ تنازعوا على الملْك. إلاّ أن الطامّة الكبرى هي ما حصل بعد وفاة سيدي محمد بن عبد اللّه، إذ أصبح كل ما يتعلّق بالنصارى أو باليهود، وخاصة رؤساء الدول الأوروبّية، له لهجة خاصة، وأسلوب خاص في الكتابة سواء بين السلطان ونوابه في الأقاليم، أو مع السفراء الذين يبعثهم الملوك إلى أوروبّا، أو مع دارالنيابة بعد أن تأسست في طنجة أو مع نائبيه في الشؤون الخارجية، وهما اللذان كانا صلة وصل بين الحكومة المغربية (السلطان والمخزن) وبين الدولة الأجنبية. ذلك أنه كان يتعذّر على الدول الأجنبية، وعلى ممثليها في المغرب أن يتّصلوا بالسلطان، لأنه كان في حركة دائبة من وجدة إلى سوس إلى طنجة إلى الصحراء الكبرى، كل مرة هو في مكان، فكانوا يعجزون عن الاتصال به، فقرّر السلطان أن يعيّن ممثّلاً خاصّاً يقيم في طنجة باستمرار، ويكون على صلة وثيقة بالسلطان، يعرف أين هو وإلى أين سيتحرّك حتى يكون صلة وصل بين السلك الدبلوماسي المعتمد في المغرب ومقرّه في طنجة، وبين السلطان أثناء حلّه أو ترحاله.

هذه المراسلات التي كانت بين السلطان وبين نوابه في طنجة، أو بين عمّاله بالأقاليم صارت لها صيغة خاصّة، فكل ما ذكراليهود تضاف عبارة «لعنهم اللّه». وإذا كانوا نصارى تضاف عبارة «دمّرهم اللّه»، وفي مخاطبة ملوك أوروبّا، كانوا يستعملون كلمة طاغية الفرانسيس أو طاغية الأنجليز، وكان المستعربون في أوروبّا يترجمون كلمة (طاغية) بـ (Tyran أو Despote) فتقوم الدنيا ولا تقعد عندما يخاطب ملوك أوروبّا بهذه الكلمة، لدرجة أن بعض الرسائل السلطانية كانت تُردّ ولا تقدّم إلى ملوك أوروبّا ورؤسائها لأن فيها هذه الكلمة. وهناك رسالة كتبها الكونط الجنرال (دولاروا) الذي وقع معاهدة الحدود مع الحكومة المغربية، رفض

أن يبعث رسالة من هذا النوع إلى ملك فرنسا آنئذ لويس الثامن عشر الذي قامت عليه الثورة سنة 1848، وكتب إلى الحكومة المغربية برسالة أوردها ابن زيدان في «أعلام الناس»، يقول فيها: «إن هذه الصيغة لا تليق بمخاطبة الملوك»، وحين نكاتبكم نحن نقول : «الملك الأود الأحب، الصديق العزيز، ملك فاس ومكناس وسوس ودرعة...الخ» وأنتم تكتبون إلينا : «إلى الطاغية الفرنسيس، سلام على من اتّبع الهدى»، فهذا شيء غير معقول. فعقليتنا كانت في ذلك الوقت كذلك، كان بعض ملوك أوروبا لا يقبلون السفراء المغاربة، العلة أن المغرب في ذلك الحين لم يكن له دبلوماسيون، بل كان الملوك يعتمدون تجّاراً في إرسالهم إلى أوروبّا كمبعوثين وسفراء، ذلك أن التجار كانت لهم علاقات معاملاتية مع تجّار أجانب في طنجة، وهذا ما كان يخولهم مخاطبة أوروبّا لمعرفتهم بتجّارها. من هنا أيضاً كان الملوك في رسائلهم يقولون لملك مّا «نبعث إليكم مبعوثنا التاجر فلان»، فكان المقصود ما نعبّر عنه بالخواجة، أي واحد من علّية القوم. فكان ذلك نوع من التحلية. فكيف يمكن لنابليون الأول أو نابليون الثالث أو ماكماهون، رئيس الجمهورية أن يتقبلوا تاجراً ؟ لأن مترجم رسالة ملك المغرب يستعمل في مقابل كلمة تاجر، كلمة (Négoçiant أوMarchand أوCommerçant)، ويفضّلون أن يكون المبعوث من العائلة الملكية أو من يتولّى وظيفة إدارية سياسية.

الخلاصة آن العقلية في القرن التاسع عشر تدهورت وكانت عقلية جامدة، فكان كل شيء يتعلق بالنصارى أو اليهود يتحرّز منه، لقد كانت مخاطبتهم آنئذ صعبة، فأحرى التشبّت بهم أو طلب مودّتهم أو التحلّي بشيء من صفتهم، كان يبعث الشك في إيمان من يفعل ذلك، ووقعت أشياء كثيرة من هذا القبيل. أتذكّر أن السلطان مولاي الحسن كتب رسالة إلى بركاش على إثر ما بُلغ به السلطان من أن بركاش كان يخاطب (جان هاي إدريموناي)، سفير بريطانيا العظمى في المغرب لمدة 45 سنة بكلمة «المستر»، ويقول المُبَلِّغ أن معنى «مستر» هو السيد،

والسيد هو اللَّه سبحانه. فيقول السلطان لبركاش كيف تتجرّأ وقد بلغت بك قلّة الدين أن تخاطب باشا دور الأنجليز بكلمة «مستر»، ألا تعلم أن هذه الكلمة تعني السيد، والسيد هو اللَّه سبحانه، فخاطب في المستقبل باشا دور الأنجليز بـ «محبّ الجناب الشريف» مثلاً.

ومثل هذا وقع منه الشيء الكثير، مثلاً، أراد بعض أهل طنجة، نظراً لاختلاطهم بالأجانب، أن يؤسّسوا مقاهي بلدية (Café Maure) للأجانب لا تتاجر في الخمور، وإنما تقدّم على الخصوص الشاي وهم يدخّنون. فبلغ السلطان ذلك فقام وقعد وكتب إلى العمّال في العرائش وطنجة يمنعهم من ذلك. يوم من الأيام أراد التجّار في الدار البيضاء أن ينقلوا البضائع التي تنزلها سفنهم البحرية بدل البهائم على بعض العربات أو العجلات، فقامت الدنيا ولم تقعد على أن هذا تشبه بالنصارى، وينبغي أن لا تحمل البضائع من المرسى إلى المتاجر إلاّ على ظهور الدواب. ولا أريد أن أتحدث عن قضية الصحة واتخاذ بعض الوسائل الوقائية من الأمراض التي كانت تنتشر في المغرب، فإن بركاش الذي كان مندوباً في طنجة تلقى رسائل كثيرة لأنه أراد أن يجعل بعض الحواجز الوقائية بين الآتين من المناطق الموبوءة وبين مدينة طنجة، والسبب في ذلك هو احتجاج القناصل والجاليات الأوروبّية على وصول هؤلاء المرضى مخافة أن ينتشر الوباء فيما بينهم. فلما أقام بركاش بعض الحواجز لصحّة القادمين من الداخل قامت عليه الدنيا ولم تقعد.

وهناك أيضاً قضية الطلبة الذين كان يبعثهم ملوك المغرب للتعلّم في الخارج، حين يذهب الطالب إلى (مونبولييه) أو (ميلانو) أو (باريس) أو (أنجلترا) ليتعلّم، لا بدّ وأنه يأخذ شيئاً من مظاهر الحضارة الأوروبّية، فسبب فشل هؤلاء الطلبة يرجع إلى ذلك، فمن تشبّه بقوم فهو منهم، ومن عاشر قوماً أربعين يوماً فهو منهم. لذا فإن الطلبة الذين ذهبوا ليتعلّموا الصيدلة في أوروبّا وعادوا إلى

المغرب، لم يقبل أحد على دوائهم لأن المسلم إذا تناول دواءً أوروبّياً معنى ذلك أنه أدخل الكفر في جوفه. وقد قال لي أبي رحمه اللَّه : إنهم كانوا يضعون تلك الأدوية في ما كانوا يسمونه بالقرطاس، ويجلسون في الشوارع لبيعها بدل الصيدلة.

وفي نفس الصدد أتذكّر أن شيئاً وقع، لا في القرن التاسع عشر، ولكن في حوالي سنة 1925، إذ عندما التحقنا بالكُتّاب (المسيد)، ونحن صغار كانت المصالح الصحّية تبعث بممرّضين لتلقيحنا ضدّ الجذري، فكان الناس يعتقدون أن هذا التلقيح يعني إدخال الكفر في الجسم، الكفر في جسم الملقّح. لذا كانوا يحضرون مقدّم الحومة والعساس، ويقفلون علينا الكُتّاب، ويأتي الطبيب لتلقيحنا داخله كالمساجين.

إن الجمود الفكري والتعلّق بأوهام يظن أنها من المعتقدات من أسباب التحرز من النصارى، سواء في المخاطبات الدبلوماسية أو في المعاملات اليومية.

الأندلس في أيامها الأخيرة
في غرناطة

عبد العزيز بنعبد الله

بحثنا هذا ينصب خاصة على من هاجر من الأندلسيين إلى عدوتي أبي رقراق (الرباط وسلا). فالأندلسيون هم الذين هاجروا قبل سقوط غرناطة والمورسكيون هم الأندلسيون الذين نُصرّوا وهُجّروا قسرا إلى المغرب في القرن السادس عشر الميلادي، وهي تسمية أطلقها عليهم الإسبان خلال هذا القرن الموافق في معظمه للقرن العاشر الهجري وجزء من الحادي عشر (1500-1600م/906هـ/1009). وقد هاجر الأندلسيون في فترات شتى إلى فاس ومراكش والريف. فالهجرة الأولى كانت من قرطبة آخر القرن الثاني الهجري، وقد تحدث عنها المقري في «نفح الطيب» (ج 1، ص 318)[1] «وكانت له (أي الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل) الواقعة الشهيرة مع أهل الربض من قرطبة لانه في صدر ولايته كان قد انهمك في لذاته فاجتمع أهل العلم والورع بقرطبة وخلعوه وبايعوا بعض قرابته وكانوا بالربض الغربي من قرطبة، وكان محله متصلا بقصره فقاتلهم الحكم فغلبهم وافترقوا وهدّم دورهم ومساجدهم ولحقوا بفاس من أرض العدوة وبالأسكندرية من أرض المشرق ونزل بها جمع منهم ثم ثاروا بها فزحف إليهم عبد الله بن طاهر صاحب مصر وغلبهم وأجازهم إلى جزيرة «إقريطش» (Crête) فلم يزالوا بها إلى أن ملكها الإفرنج من أيديهم بعد مدة». وقد

أسس عمر البلوطي أسرة ملكت إلى عام (350 هـ/961م) وهو العهد الذي امتلك فيه الإغريق الجزيرة. وقد استقرت – حسب دوزي – ثمانية آلاف عائلة ربضية بفاس حيث سبقتها جالية قيروانية، وكان العرب عمالا و تجارا والأندلسيون منهم مزارعين («البيان المعرب» لابن عذارى، ج 2، ص 79 في قسمه المترجم/ دوزي – «تاريخ مسلمي اسبانيا» ج 1، ص 301). وقد نزل اندلسيون في الريف أوائل القرن الثاني عشر حيث أقام جماعة من البحريين بقيادة محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون ببناء قرية في «بني قميل» بين «مثيوة» و«بني بوفراح» عام 209 هـ/824م («المُغرب» للبكري، ص 70). أما في مراكش فقد كانت المهاجر الرئيسية من قرطبة واشبيلية أيام الموحدين، وبمقارنة مجموع من هاجر نلاحظ تساكن فئات مختلفة من آل جيان وطليطلة وبلنسية ومالقة وشنترين وسرقسطة وشنترة وشقورة وقربليان ويكة وأخيرا غرناطة. ومعلوم أن عدد مدن الأندلس386 منها ست كبرى هي قرطبة واشبيلية وغرناطة وبلنسية وطليطلة وسرقسطة، وأربعون حاضرة يندرج فيها باقي المدن. وكان أهل المشرق قد استوطنوا بعضها كالشاميين في «البيرة» والأوربيين في «مالقة» والفلسطينين في «شذونة» وأهل حمص في «اشبيلية» والمصريين في بيجة ومرسية («الحلل السندسية» – شكيب أرسلان، ج 1، ص 40). وكانت قد قسمت في عهد الموحدين إلى عدة ولايات أو عمالات هي ولاية الغرب (شلب وأحوازها) وبيجة ويابرة وبطليوس وماردة وأحوازهما. ولم يكن عدد سكانها يقل عن خمسة عشر مليون نسمة في عهد الناصر[2] وصفهم المقرى («النفح» ج 1، ص 105) بأنهم «أهل احتياط وتدبير في المعاش وحفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال فلذلك قد ينسبون إلى البخل ولهم مروءات على عادة بلادهم لو فطن لها حاتم لفضل دقائقها على عظائمه». ووصف نظافتهم فقال : «أهل الأندلس أشد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسون وما يفرشون.. وفيهم من لايكون عنده إلا ما يقوته يومه فيطويه صائما و يبتاع صابونا يغسل به ثيابه و لا يظهر فيه ساعة يومه فيطويه ولا يظهر على

حالة تنبو العين عنها. وقد تزايد عدد المهاجرين بعد عهد الموحدين حيث بدأت بعض الحواضر تتساقط في قبضة الاسبان، فبعد وقعة طريف عام 741 هـ[3] استولى الإفرنج على الجزيرة الخضراء فأجاز أهلها إلى المغرب عام 743 هـ وأنزلهم أبو الحسن المريني ببلاده على خير نزل («الاستقصا» ج 2، ص 67) وربما كانوا يهاجرون عند اشتداد الأزمات عندما كانوا يتعرضون لهجمات الأسبان والبرتغاليين كما وقع قبل احتلال شاطبة عام 645 هـ/1247م («النفح» ج 6، ص 215) من حيث هاجر العلامة عبد الله بن علي بن أحمد اللخمي الشاطبي إلى «أغمات» فتولى قضاءها عام 532 هـ وتوفي بعد ذلك بسنة (تكملة ابن الأبّار، ج 3، ص 466 – طبعة مجريط 1887).

بويع عبد الواحد الملقب بالرشيد عام 630 هـ/1232م فحوصرت «سبتة» في عهده ودفع للإفراج عنها غرامة قدرها 400.000، دوكة وهو الذي انتزع مدينة فاس من بني مرين وقد انضم إليه الإشبيليون وأهل سبتة عام 635 هـ و توفي غريقا عام 640 هـ وكان قد اصدر الظهير لإيواء الأندلسيين ومنحهم حق اللجوء خاصة في عدوتي أبي رقراق حيث كان نائبه في ولاية المنطقة هو الأمير عمر المرتضى، فانهزم عام 662 هـ وبانهزامه قامت دولة بني مرين، وكانت «قشتالة» قد استولت على اشبيلية قبل ذلك بثلاث سنوات 645 هـ فانتقل الحكم الإسلامي إلى غرناطة التي بدأت أول وقعاتها ضد الاسبان عام 719 هـ/1319م بإمرة فدائيين من المغرب على رأسهم شيخ الغزاة عثمان بن أبي العلاء الذي كان يشرف على مائتين من المجاهدين صرع معظمهم ففاوض أبو عبد الله العنابي نزيل دَرْعَة أبا زكرياء الوطّاسي في فدائهم مزودا من نساء القصر السلطاني بالحلي، ولكنه غرق في البحر («دوحة الناشر»، ص69) واستولى الإسبان على غرناطة عام 897 هـ/1481م فاستأمن أهل غرناطة – كما سنرى – في (67) شرطاً لبقائهم على أموالهم وشريعتهم ومساجدهم، فغدر الإسبان بهم وبملِكهم أبي الحسن. ولعل أشتاتا أخرى من الأندلسيين ظلوا متمسكين في مساقط

رؤوسهم بحواضر أخرى وخاصة في ملاجئهم بالجبل كأهل «بللنقة» وهو جبل بالأندلس صمد أهله عام 904 هـ/1498 عندما حمل الإسبان المسلمين على التنصر فثار البللنقيون وقتلوا صاحب قرطبة وأخرجوا على الأمان إلى فاس بعيالهم وما خف من أموالهم دون الذخائر («الاستقصا» ج 2، ص 154). ونحن نتساءل عن وضع مدينة «رباط الفتح» قبل هجرة الأندلسيين إليها طوال أربعة قرون، ففي عهد المولى الرشيد الموحدي كان قد مر على تأسيس الرباط نحو أربعين سنة ما لبث أن انقرض بعدها بخمس سنوات عهد الموحدين، فأعقبهم بنو مرين ثم السعديون حيث بدأت الهجرة في عهد المولى زيدان بن أحمد المنصور الذهبي. ففي هذه الفترة الطويلة طرأت أحداث وبرزت مظاهر حضارية واجتماعية وفكرية جديدة في رباط الفتح (راجع الرباط). وخلال جزء كبير من هذه الفترة كانت غرناطة قد خلفت اشبيلية فهاجر الكثير من أهلها إلى العاصمة الجديدة تحت حكم بني نصر وآخرهم هو أبو عبد الله الصغير محمد المعروف في المصادر الأجنبية ب «بوعبديل» الذي أبرمت بينه وبين الملكين الكاتوليكيين الدون «فرديناند» والدونة «ايزابيلا» بتاريخ (21 محرم 897 هـ/25 تشرين الثاني 1491م) معاهدة لتسليم غرناطة[4] وقد أصبح أهل غرناطة المسلمون بمقتضى هذه المعاهدة «رعايا طبيعيين» للملك الكاثوليكي مع حفاظهم على بيوتهم وأراضيهم وأموالهم وممارسة الشعائر الإسلامية بحرية دون المساس بمساكنهم وجوامعهم وأبراجهم ومحاكمتهم بموجب قوانينهم وقضاتهم واحترام عاداتهم وتقاليدهم وعدم مصادرة أسلحتهم أو خيولهم باستثناء الذخيرة الحربية. ويسمح لمن يرغب في الجواز إلى العدوة أو أي مكان آخر ببيع ممتلكاتهم وأراضيهم لمن شاؤوا ومع إعطاء الأولوية في ذلك للملك الكاثوليكي الذي يُجهِّز لعبورهم أرض المغرب عشر سفن كبيرة تتوزع على الموانئ القريبة منهم مع بيع أو تفويض لمن ينوب عنهم في تحصيل حقوقهم. ولا يسمح لأي نصراني بدخول المساجد دون إذن من الفقهاء الذين يتولون إدارة إيراد الجوامع والحلقات الدراسية فيها

ويعتبر جميع أسرى النصارى أو المسلمين أحرارا، ولا يدفع المسلمون إتاوات أكثر مما كانوا يدفعونه لملوكهم. ويسمح لمن غادر الأندلس منهم بالعودة خلال ثلاثة أعوام من تاريخ إبرام المعاهدة للتمتع بالامتيازات التي يمنحها الأسبان لهم. ويحق لتجار غرناطة والبيازين والبشرات والأرباض أن يحملوا سلعهم إلى العدوة. ولا يجوز إرغام أية نصرانية تزوجت من أحد المسلمين واعتنقت الدين الإسلامي على العودة إلى النصرانية إلا طائعة وكذلك كل نصراني اعتنق الإسلام قبل إبرام الاتفاقية ولا يجوز إرغام مسلم أو مسلمة على اعتناق النصرانية.

وبعد انتهاء السنوات الثلاث المنصوص عليها في الاتفاقية تدفع ضريبة الأملاك والضياع الأميرية وفقا لقيمتها الحقيقية. وتشمل هذه الاتفاقية أيضا اليهود من مواليد مدينة غرناطة والبيازين الخ... و يسمح لهم بالعبور إلى العدوة خلال شهر من تاريخه. ولا يُوَلَّى على جماعة أبي عبد الله الصغير أحد ممن كانوا موالين لمولاي الزغل ملك واد آش عم أبي عبد الله الذين كانت بينهما عداوة قديمة، ويتولى النظر في الخصومات بين مسلم ونصراني مجلس مؤلف من حكمين أحدهما مسلم والآخر نصراني. ويفرج عن جميع أسرى غرناطة والبيازين وأرباضهما وضياعهما الموجودين في الأندلس خلال الأشهر الخمسة التي تعقب إبرام المعاهدة ويتعهد الملك الإسباني لجميع السفن الآتية من العدوة (المغرب) أن ترسو في موانئ مملكة غرناطة مع حرية التنقل والأمن.

وقد أبرمت في نفس اليوم الذي وقعت فيه معاهدة تسليم غرناطة معاهدة سرية كملحق للأولى، تضمنت الحقوق والواجبات والالتزامات والامتيازات التي أعطيت لابي عبد الله الصغير وأفراد أسرته وحاشيته. وقد مثل الملك في التوقيع القائد أبو القاسم المليح وذلك بعد أن يتم تسليم الحمراء والحصون والقلاع مقابل تمتع أبي عبد الله وورثته بحق الملكية في أماكن أحد عشر وقع التنصيص عليها ودفع هبة إلى الملك المسلم قدرها 30.000 جنيه قشتالى من الذهب تعادل

550.000 مرابطي بعد تسليم الحمراء وبقية القلاع. وعند رغبة الملك أبي عبد الله و الملكات و زوجة مولاي أبي الحسن علي والدة الملك العبور إلى العدوة فسوف تجهز لهم سفينتان كبيرتان من مدينة (جنوة) للجواز متى يشاءون وبحوزتهم كل أموالهم مع تامين وصولهم لأي مكان معروف سواء بالمغرب أو الإسكندرية أو تونس أو وهران. و قد ذيل الاتفاق بتوقيع الملكين الذين أديا القسم بدينهم وأعراضهم أن يصونوا المعاهدة إلى الأبد.

حملة التنصير والتهجير

وتولى إدارة غرناطة نيابة عن الملكين مجلس كان على اتصال سري بالبابا الاسكندر السادس الذي كان كردينالا وأسقفا لبلنسية. وقد اعتبر المجلس شروط المعاهدة باطلة ففرض على المسلمين أحد أمرين وهما التنصير القسري أو التهجير القسري حيث صدر أمر منذ ثاني يناير 1492 بإحراق مليون وخمسمائة ألف كتاب ديني بما فيها من الوثائق والمخطوطات لإبعاد المسلمين عن مصادر عقيدتهم (Francisco Piferrer : Nobiliario de los reinos y seniarios de Espna. T.VI, Madrid, 1860, p. 138. وقد استعمل الاسبان لضمان التنصير أخذ الأطفال المسلمين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 5-12 سنة لتربيتهم في المعاهد المسيحية وإعادتهم إلى أهلهم كجواسيس عليهم. وكانت الملكة «إيزابلا» أشد تعصبا في ذلك من زوجها «فرديناند». وفي أول سنة 1500 تقرر إرسال الرهبان إلى مملكة غرناطة للتبشير بالكاثوليكية ريثما يتم التنصير القسري بالعنف والتشريد حيث تم تأسيس 120 كنيسة لهذه الغاية في «بلنسية» عام 1535م، وتكتل كل رجال الكنيسة ضد المسلمين عدا الأب «إيرناندودي تالافيرا» مطران غرناطة الذي درس العربية وأظهر رفقا و تسامحا (Villa Real y Valdivio) في كتابه (دروس أولية لتاريخ نقدي لاسبانيا – طبعة غرناطة - 1899 ص 382).

وقد حرم المدجنون، (وهم المسلمون الذين ظلوا على دينهم بين الاسبان قبل سقوط غرناطة) وألحقوا بمصير (الموريسكيين) المقيمين في غرناطة، من اقتناء الأراضي لتوطين الاسبان في أماكنهم ومزجهم بالنصارى حتى يفقدوا كل صلة بدينهم ولغتهم (Perez Bustamente C) في كتابه («جماع تاريخ اسبانيا»، طبعة مدريد، 1946، ص 359) وأدى بهم ذلك إلى تهديم كل الحمامات العمومية لمنع المسلمين من الغسل في مجموع أنحاء غرناطة، و فرض عليهم ضرائب جديدة ضمن مختلف التعسفات التي أدت إلى ثورة المسلمين مراراً عديدة بل عزل المسلمون عام 1498 عن بقية المجتمع الإسباني تمهيدا للتنكيل بهم فأزهقت أرواح الأبرياء (تاريخ مارمول حول ثورة المورسكيين في مملكة غرناطة. الطبعة الثانية م. 1– مدريد 1797، ص 112.) وتم حرق آلاف الأشخاص على يد محاكم التفتيش التي سبق تأسيسها منذ القرن الثالث عشر الميلادي من طرف الكنيسة الكاثوليكية لتحمي نفسها من الديانات الأخرى و قد تعززت في اشبيلية عام 1480 ثم في قشتالة واراغون عام 1482 ثم امتدت عام 1516 إلى قطلونية وبلنسية وحتى أمريكا إلى أن اختفت في القرن التاسع عشر (Orti y Lara (Juan Manuel في كتابه (محاكم التفتيش – مدريد 1877) وقد تأججت نيران الثورة الإسلامية في البشرات عام 1501.

وفي عام 1499 انتفضت «البيازين» فاضطر المسيحيون الموريسكيين والمسلمين من أصل إسباني المعروفين ب Elches [5] (الذين كانوا في طليعة من أخذتهم الكنيسة لتربيتهم وإجبارهم على العودة إلى النصرانية) فشكل الثوار مجلسا من أربعين[6] عضوا ليمثلوا حكومة موريسكية مستقلة منفصلة عن الأسبان[7]. و بعد تهدئة سطحية للثوار قرر الملكان الكاثوليكيان تعميد المسلمين قسرا ضمن «محاكم التفتيش» فلجأ الموريسكيون إلى رؤوس الجبال يتحصنون بها و يشنون من معاقلها غارات على الأسبان فكان رد فعل الملكين إصدار أمر عام 1501م يحرم على الموريسكيين ممارسة كل ماله صلة بعقيدتهم و لغتهم

فتزايد الاعتصام بمراكز المقاومة في الجبال و لعل هذا التدبير الجديد هو الذي كان أحد أسباب ثورة منطقة البشرات جنوبي غرناطة في نفس السنة وكذلك في قرية «سيرّا دي فيلاَ بْريس» (بالمرية) فقام الأسبان بتقتيل النساء والأطفال والشيوخ في قرية «غويخار سيرا» التي التحق رجالها بالمجاهدين الذين عز عليهم تحويل مساجدهم إلى كنائس فحرقوا إحداها في (مونديخار) وهي قرية عمل أهلها على إجبار الملكين على الوفاء بشروط معاهدة غرناطة خاصة بعد استيلاء الموريسكيين على عدة قرى و لكن قوات الأسبان تمكنت من إخماد الثورة عام 1502 فتضاعف الاضطهاد ونكث الإسبان معاهدة «بسطة» التي سمحت عام 1501 للمسلمين بالاطلاع على جوانب من الثقافة العربية واستعمال ثيابهم وحماماتهم فحظروا عليهم صراحة تطبيق الشريعة الإسلامية واقتناء الكتب الدينية (لاسيما منها المصحف الشريف)، ولم يتمالك الإسبان أنفسهم أمام هذه الثورات العارمة إلى أن جعلوا الموريسكيين أمام أحد خيارين: التنصير القسري أو التهجير خارج اسبانيا. وتم بالفعل تمسيح أكثر من50.000 مسلم في غرناطة وضواحيها علاوة على تحويل مسجد العاصمة إلى كنيسة كبرى وكذلك مسجد «البيازين» وإجبار المسلمين على نبذ ملابسهم العربية ولبس القبعات وترك لغتهم وتقاليدهم وأسمائهم العربية وتعويضها بالإسبانية مما يفسر ما اضطر الموريسكيون إلى حمله من ألقاب أجنبية في مهاجراتهم بأرض المغرب[8]. و هنا وجه الموريسكسون نداءات حارة إلى إخوانهم خارج العدوة، فاستخدموا ملوك المغرب حيث كان قد صدر منذ عام 637 هـ ظهير شريف للخليفة الرشيد منح حق الاستيطان وخاصة بالرباط لأهل شرق الأندلس، كما استغاثوا بالخليفة العثماني بايزيد الثاني (1481-1512م) الذي اكتفى نظرا لمشاكله الداخلية بتوجيه كتاب إلى الملكين الكاتوليكيين فلم يعيراه كبير اهتمام. واستنجد الموريسكيون كذلك بالملك الأشرف فانصوة الغورى(1501-1516) سلطان المماليك بمصر والشام الذي هدد بإجبار نصارى بلاده على الدخول

قسرا في الإسلام وذلك عن طريق وفد رسمي وجهه إلى اسبانيا ولكن الإسبان واصلوا اعتداءاتهم الصارخة المنافية لشروط الاستسلام. و إزاء تقاعس العالم الاسلامي عن نجدتهم اضطر الكثير منهم إلى قبول الأمر الواقع متظاهرين بالدخول في المسيحية بينما هاجر آخرون إلى نواح مختلفة منها جنوب فرنسا الذي نجد فيه منطقة تحمل اسم الموريسك بل غامر البعض فرافق «كريسطوف كولمب» في رحلته الاستكشافية إلى أمريكا.

وهكذا ظل معظم الموريسكيين منتشرين في أنحاء غرناطة وألمرية ووادي آش وبسطة متظاهرين بالمسيحية مع مواصلة التمسك سرّاً بالشعائر الإسلامية تقيّة وخوفا من بطش «محاكم التفتيش». وامتد السطو إلى المدجنين في بلنسية وأركون غير أن الأسبان شعروا بمهزلة هذا التنصير القسري فنهجوا أسلوبا جديدا هو التهجير الاجباري الذي مس حتى مسلمي قرطبة وقشتالة واشبيلية وليون. واتخذوا في حق اليهود نفس الخطة وسموهم «maranos» محتفظين للمسلمين بلقب «موريسك». على أن طرد اليهود الاسبان قد صدر في حقهم مرسوم ملكي قبل ذلك بتاريخ (31 مارس 1492) ثم عمم نفس الاجراء منذ عام 1499 ضد المدجنين. وقد وقع الاسبان في حيرة كبرى أمام تضخم ردود الفعل الموريسكية وتجددت الثورات عامي (1567 و1570) في غرناطة مما حمل الاسبان على نقل الغرناطيين إلى قشتالة، ثم ثارت أرگون عام 1585 و أصدر «فيليب الثالث» عام 1609 مرسوما لنفي أندلسيي بلنسية مع منعهم من بيع أو إتلاف أملاكهم. ثم نفي «الهورناشيروس» أعقبهم 1610 كل سكان الأندلس واسترامادور Estremadure. واحتفظ الإسبان بأبنائهم من ست سنوات من بينهم 300 طفل في اشبيلية وحدها. و كان المطرودون 275.000 نقل منهم إلى السواحل المغربية أربعون ألفا 40.000 و بقي معظمهم قرب السواحل الأسبانية في سبتة و تطوان و مراكز أخرى بالمضيق لاستنشاق هواء الأندلس من حيث تواردوا في ثياب قشتالية يتكلمون الاسبانية ويحملون أسماء مسيحية لطول

مكثهم بين الاسبان محرومين من تراث أجدادهم الفكري و كتب دينهم و لغتهم ولذلك سماهم البعض (مسيحيي قشتالة). ووهم الناس في قسم منهم فعذبوهم لهذا السبب. وقد علقت مصادر عربية على قرار النفي الصادر في (22 شتنبر/1609 جمادى الثانية 1018هـ) فوضعت تاريخ القرار عام 1016 أو1017 هـ غير أن كتاب تاريخ الدولة السعدية يؤرخ الحادث بعام 1018هـ (ص 96). وهذه الأحداث والاضطرابات وأصناف التنكيل قد تمت نتيجة استسلام أمير غرناطة للإسبان بعد أن جاهد أجداده للحفاظ على ءاخر معقل بالأندلس. و كان علي بن سعد بن نصر قد تربع عرش مملكة غرناطة بعد سلسلة ملوك و أمراء توارثوا أريكة بني الأحمر وكان قبالته في قشتالة وأراغون الموحدتين منذ (1469) الملك فرناندو و زوجته إيزابيلا. وفي الوقت الذي اتحد فيه أمراء الطوائف المسيحية دب الخلاف بين علي وأخيه محمد أبي عبد الله المعروف بالزغل وابنه المعروف بالصغير الذي نازع من جهته عمه الزغل فنتج عن ذلك تفتت القوى الإسلامية وتشعب الاتجاه وسقوط آخر مملكة إسلامية بالأندلس (يوم ثاني يناير/1492 ربيع الأول 897 هـ). أضف إلى ذلك دسائس زوجة الأمير علي (ثريا) الاسبانية (إيزابيل دو سوليس) Isabel de Solis. وكان لأبي الحسن علي ابن أكبر هو أبو عبد الله محمد الذي حرف اسمه إلى بوعبديل (Boabdil). وتزعم بعض المصادر الأسباسية[9] أن ولدين هما سعد ونصر من إنجاب الزوجة القشتالية رافقا والدتهما بعد سقوط غرناطة واعتناقهما المسيحية[10] وانهارت قوة أبي الحسن منذ عام 1478 حيث طلب من الملكين الكاتوليكيين مهادنة أبياها أول الأمر ثم أذعنا بعد نصر خاطف لبني نصر، ولكن الأمر المحتوم و قع بسبب اطراد الصراع بين الأمراء المسلمين فاحتل الاسبان بلدة «الحمة» عام (1482م/887 هـ) مما حدا الأمير أبا الحسن إلى إرسال سفارة إلى فاس مستنجدا بملك المغرب، ولكن الأحداث توالت بسرعة فتراجع الأمير علي إلى مدينة غرناطة ووقع جنود مسلمون في الأسر وفي ضمنهم أبو عبد الله الصغير

الذي نقل إلى قرطبة ومنها إلى قلعة «بركونة». و بعد تحريره من القيد اتجه لاجئا إلى قرطبة فحماه القشتاليون ضد والده الذي ما لبث أن تنازل عن الملك لأخيه «الزغل» إلى أن توفي عام 1845 فدفن بروضة الأمراء في غرناطة. وهنا زحف أبو عبد الله الصغير صوب غرناطة فتزايد ضعف كليهما باقتسامهما مملكة غرناطة مناصفة، فكان للزغل مالقة والمرية والمنكب والبشرات (Alpujarra) ولابن أخيه مرسية وما تبقى من المملكة، فاستقر (الزغل) في قصر الحمراء وسطا أبو عبد الله على حي (البيازين) فنزل بها وحارب عمه تلبية للملك (فرناندو) بتحريض من أمه الإسبانية، فازدادت شعبية (الزغل) الذي واصل انتصاراته ضد الأسبان مما أدى إلى مجازر. استعاد أبو عبد الله غرناطة على أشلاء إخوانه المجاهدين المسلمين يوم (26 رمضان 892 هـ/15 شتنبر 1487) فقرر (الزغل) في غير حياء الانضواء تحت لواء الإسبان ضد ابن أخيه الخائن متنازلا لهم عما كان بيده من أقاليم بين وادي آش وغرناطة مقابل احتفاظه ببسطة والمرية اضطر لتسليمها بعد ثلاث سنوات (895هـ/1489) بعد خيانة ابن عمه يحيى النجار الذي تزعم المصادر الاسبانية أنه تمسح فلقب الغرناطي بنيغيش Venegas. وهنا اضطر (الزغل) إلى استيذان الإسبان في الجواز إلى المغرب الذي لم يقتبله ملكها المريني بحفاوة نظرا لصداقته مع أبي عبد الله الصغير بل نكل به على ما (زعمه «مارمول» في كتابه «تاريخ الثورة وعذاب مسلمي غرناطة المتنصرين» م.1 ص 75) فلم يلجأ إلى (بادس) كما يزعم (مارمول) بل توجه إلى وهران ثم تلمسان طبقا لما كتبه المقري في «نفح الطيب» (ج 6، ص 275، طبعة مصر 1909). ثم جاء دور أبي عبد الله الصغير فأرغم على تسليم غرناطة و طرد من اسبانيا بعد خيانة و زيره (يوسف بن كماشة)، فغادر الأمير بلاد الأندلس في (أواخر ذي الحجة 898هـ/اكتوبر 1493) إلى فاس مع ذويه و كامل حاشيته استقبلهم السلطان محمد الشيخ الوطاسي فعاش في كنف البلاط الملكي إلى أن توفي بعد زهاء نصف قرن (940هـ/1534م) (النفح، ج 6، ص 281)[11].

وقد أثار هذا النكال و العسف الذي أصاب الموريسكيين المنصرين وكذلك بقية الأندلسيين و ءاخر ملوكهم الأمير أبا عبد الله موجة من الاستنكار في العالم الإسلامي وحتى داخل الأندلس، حيث تقدم ثلاثة ممن اجبروا على التمسح بمذكرة بمظالم إخوانهم الموريسكيين حول ما لحقهم من اضطهاد وتنكيل منذ سقوط غرناطة وحتى من طرف (شارل الأول) عام (924هـ/1518)، فكان ذلك ذريعة للتشديد على الموريسكيين وصهرهم بالقوة في المجتمع النصراني. فتفاوض الموريسكيون الثلاثة سريا مع الملك شارل الأول فألغيت القرارات الجديدة التي شددت المراقبة على استعمال اللغة الاسبانية وحدها وترك كل ما يذكر الموريسكيين بصلتهم بالشريعة الإسلامية (ترك الاحتفال بالأعياد وإقامة حفلات الزفاف في الكنيسة وبناء معاهد كاثوليكية لتربية أبناء المسلمين على الدين المسيحي وغير ذلك). وتم هذا الإلغاء عام (1526م) مقابل دفع الموريسكيين للملك 80.000 دوكة[12]. ولكن القرارات ما لبثت أن أعيد العمل بمقتضاها عام (1559م) فتزايد التنكيل الذي عم مسلمي طليطلة وسيقوبية وسمورة وسالامنكا وبلنسية وأرگون وقطلونية. وفي هذه الظروف الحالكة اضطر ألوف المهاجرين إلى الانتقال عام (1016هـ) أو (1017) (وقيل 1019هـ) إلى فاس وتلمسان ووهران و تونس حيث أوسع لهم صاحبها حسب «الخلاصة النقية في أمراء افريقية» (عثمان داي) كنفه فبنوا نحو عشرين قرية و علموا الناس الحرف وتقاليد الترف. و قد تعرض لهم (المقري) في «نفح الطيب» (ج 2، ص - 617، طبعة مصر 1302) فذكر أن ذلك كان عام (1017هـ) وأنهم ذهبوا كذلك إلى تطاون وسلا والرباط ومصر والشام. وقد سلم أكثر من نزحوا إلى تونس في حين تسلط الأعراب عليهم في فاس وأحواز تلمسان فنهبوا أموالهم. وقد وصلوا سالمين إلى تطوان وعدوتي أبي رقراق وفسحة الجزائر (نشر المثاني، ج 1، ص 101) وكان عددهم نيفا وستمائة ألف «الأنوار السنية» لمحمد بن عبد الرفيع الأندلسي الذي عاصر هذه الأحداث). وقد أسس المهاجرون بتطوان (رباط

الأندلس) بحومة السانية حوالي عام (1020م) «تاريخ تطوان» – داود ج 7، ص 182. نقلا عن أبي محمد سكيرج). وقد أوردت هذه الأحداث مراجع عربية : «تاريخ الدولة السعدية»، ص 38، «نشر المثاني»، ج 1، ص 105، «الاستقصا»، ج 3، ص 100، «تاريخ تطوان» ج 1، ص 429. إلا أن صاحب «الاستقصا» لاحظ أن أول فوج من المهاجرين كان عام (891 هـ/1486) أي بعد استيلاء الاسبان على غرناطة بست سنوات. ويظهر أن الهجرة تمت في فترات وأن ملك المغرب قد عمل على الاستفادة من هؤلاء المهاجرين لتعمير السواحل والحواضر الهامة.

والواقع أن عددا كبيرا من النازحين الأندلسيين قد وصلوا إلى المغرب في عهد الخليفة السعدي عبد الله الغالب بعد عام (977 هـ/1569م) فأدمجهم في جيش سماه (جيش الأندلس) تحت قيادة سعيد الدغالي. و كان هؤلاء الغرباء قد نزلوا بتطوان والرباط ومراكش وأقطعهم السلطان أراضي بالجانب الغربي من فحص مراكش وهو رياض الزيتون («مناهل الصفا» مختصر الجزء الثاني، ص 20). وقد أصبح قائد هذا الجيش في عهد احمد المنصور هو محمد بن زرقون المعروف بالكاهية (وثائق دوكاستر س. أ– السعديون م.1 ص (454-532)، م 2، ص 45)، «الاستقصا»، ج 3، ص 101)[13]. وأول من وصل من الأندلسيين[14] الهورناشيروس Hornacheros الذين احتفظوا بأموالهم لأن فرارهم من الأندلس كان طواعية من تلقاء أنفسهم وقد بلغ عددهم (800) رجل تحملهم مولاي زيدان واضطربت الحياة في العدوتين بمجيئهم. وفد استقروا بالرباط حيث ساعدتهم أموالهم على تسليح سفن قرصنية انطلاقا من معقلهم في (القصبة). وكانت العدوتان آنذاك خاضعتين عام (1609م/1018هـ) للمولى زيدان بن منصور السعدي. غير أنهم عمدوا في نفس الوقت حسب مذكرة مؤرخة سنة (1621م/1031هـ) إلى تجديد بناء الرباط. ولم يعارض المجاهد (العياشي) في نزولهم بالقصبة التي قاموا بتحصينها بسور وأبراج وبنوا دورا وأفرانا وحمامين اثنين وجلبوا على حسابهم أندلسيين من باقي أنحاء المغرب وأسكنوهم خارج

القصبة فما لبثوا أن تحرروا من ربقة المولى زيدان الذي كان يرغب في إدراجهم في جيشه فطردوا القائد الزعروري واضطر زيدان إلى التنازل لهم عن مداخيل ديوانة المرسى. وفي عام (1627م/1037هـ) استقلوا تماما عن المملكة و طردوا القائد (عجيب) وشكلوا (ديوانا) على نسق آيت الأربعين بكل من الأندلس والأطلس (راجع آيت الأربعين)، وكان عدد أعضائه ستة عشر رجلا. وقد سيطر الهورناشيروس على أندلسيي رباط الفتح طوال خمس عشرة سنة (1641-1627م) (1037هـ- 1051هـ) معززين بالدخل الجمركي الذي ساعدهم على التسلح ضد سكان العدوتين فلم يسع (العياشي) إلا التحرك عام (1630م/1040 هـ) لاحتلال القصبة فبدأ يناور بين سكان شقي الرباط (المدينة والقصبة) الذين بادروا بالتصالح فيما بينهم لاسيما وأن القبائل المجاورة كانت تتربص بهم فاتفقوا على قائد يقطن القصبة ينتخبه سكان المدينة مع الحصول على ثمانية أعضاء في الديوان ونصف مداخيل الديوانة، وكان قائد الهورناشيروس هو عبد القادر سيرون وقائد أندلسيي الرباط هو عبد الله بن على القصري. وكان العياشي يجاهد آنذاك ضد اسبان (المعمورة) فاتهم كل من لم يساعده على محاربة العدو في ا لمهدية (أي المعمورة) والعرائش لاسيما وأن الأندلسيين امتنعوا من إمداد العياشي بمدافع، ولعلهم كانوا يخشون أن ينقلب ضدهم وأن يحاربهم بسلاحهم. فغضب العياشي واستصدر فتوى من العلماء لمحاربتهم فحاصر كلا من القصبة والرباط وأشعل فتيلة النزا ع والصرا ع بين العدوتين خلال عشر سنوات (1631-1641) إلى أن توفي في هذه السنة فاستقر ولده مع (500) فارس في (شالة) للحيلولة دون إمداد الضفة اليسرى للوادي. وقد استنجدت الرباط بالمولى الوليد منذ عام (1632) فرفع العياشي الحصار ولجأ إلى منطقة (الغرب). وفي عام (1636م/1046هـ) استولى الأندلسيون بالحيلة على القصبة وطردوا منها (الهورناشيروس) الذين لجأوا إلى سلا بالقرب من العياشي وأصبح (القصري) الرئيس الوحيد فقرر الاستيلاء على سلا وبنى قنطرة من

المعديات (قوارب) لنقل عتاده وجنده وحاصر المدينة خلال شهرين (يناير ويبراير من عام (1637) فاستغاث السلويون بالعياشي الذي هب بسرعة معززا بالأميرال الإنجليزي رانسبوروغ Rainsibrough الذي رابط بأسطوله بدعوى تحرير الأسارى الانجليز. فحطمت مدافعه القنطرة وقنبلت القصبة والسفن المرابطة بالمرسى فانحاز القائد (القصري) إلى الرباط فعمد العياشي إلى محاصرة القصبة للمرة الثانية مستنجدا بالأمير السعدي الأصغر الذي وجّه (محلة) لم تستطع الوصول إلى الرباط نظرا لاتفاق العياشي آنذاك مع الأمير الدلائي محمد الحاج. وكان الإنجليز قد اظهروا الميل إلى المخزن فأخضعوا القصبة وسلموا (القصري) إلى السلطان الذي استمع إليه وأدرك بعض أسرار الدسيسة فأرجع القائد القصري إلى الرباط لاستيناف مهامه حيث بادر بإعدام الثوار. وتزعم المصادر الأجنبية أن سكان القصبة فكروا خلال هذه الفترة المضطربة في تسليم القصبة للمسيحيين[1] ففاوضوا عام (1639م/1049 هـ) مبعوثا اسبانيا هو الدون جوان Don Juan de Toled الذي ورد بحرا من (المعمورة) واتفقوا معه على تسليم القصبة لملك اسبانيا الذي كان يعتزم توجيه خمسمائة جندي لاحتلالها، ولكن القائد القصري أفشل المناورة الاسبانية، وفي عام (1638) رفع (العياشي) الحصار على الرباط بعد مقتل القصري فجدد (الهورناشيروس) محاولتهم احتلال القصبة بعد أقل من ثلاثة أشهر فحاصروا بها الأندلسيين دون أي تدخل من السلاويين وهنا استغاث الأندلسيون، بالدلائي محمد الحاج. وكان للعياشي ضلع في حصار القصبة فاستماله الأمير دون جدوى وأجبر الهورناشيروس سكان الرباط على رفع الحصار عن القصبة عام (1640) فانهزم العياشي الذي قتل في (30 أبريل 1641). وبعد موته انصاعت العدوتان مع القصبة للدلائيين وكان العياشي قد كتب للأمير محمد الحاج ملاحظا أن اختلاف الفريقين يمس بالإسلام نظرا لاتفاق جانب ضد آخر مع الأعداء. وقد اتهم العياشي أندلسيي الرباط بخيانة قضية الإسلام عند حصار

(المعمورة) مما برر وصمهم بنصارى قشتالة ورسخ آنذاك تنابز وتصارع سكان العدوتين[15]. وهناك اشتد الصراع بين الضفتين وإن كان الدلائيون قد امتلكوا المراكز الثلاثة في مصب أبي رقراق إلى عام (1071 هـ/1660م) دون نزاع. ولكن الأندلسيين والهورناشيروس لاحظوا شدة وطأة الدلائيين الذين هاجموا القصبة مع السلاويين فانبرى (الخضر غيلان) لمحاربة جيوش الدلائي وحاول قائد الرباط السطو على القصبة ففر قائدها - حسب المصادر الأجنبية في سفينة انجليزية. وفي (16 أبريل 1661) استسلمت القصبة فاتفق الثلاثة (العدوتان والقصبة) على اقتصام مداخيل الجمرك. وفي ثالث مايه من نفس السنة خضعت القصبة للحضر غيلان وعين (أحمد الجندي) قائدا عليها فطرده أحد إخوة غيلان وخلفه القائد (عبد القادر مرينو) بانتخاب مشترك من الأندلسيين والهورناشيروس. كما عين الحاج (محمد فنيش) على رأس مدينة سلا. ولكن هذه الفوضى التي استمرت عقودا من السنين حاول الأعداء استغلالها لتركيز نفوذهم بالمغرب، قد جعل لها حدا الأمير العلوي مولاي رشيد في يونيه (1666م/1077هـ) عندما تمكن من الاستيلاء على المنطقة دون اصطدام، فكان ذلك آخر مرحلة لاضطراب الحياة في العدوتين.

الهوامش

1) وكذلك ابن خلدون، ج 4، ص 275/ «الحلة السيراء» لابن الأبار، ج 1، ص 44 طبعة 1963/ ليفي بروفنصال في («اسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي»، ص 130).

2) كان في قرطبة وحدها نحو المليونين ولما جلى المسلمين واليهود، وهاجروا إلى أمريكا هبط عدد سكان اسبانيا. ففي سنة 1594 كان نيفا وثمانية ملايين (ص41). وفي عام 1768... 9160000. وفي زمن آل بربون 10 ملايين وفي عام 1832 صار 11 مليونا، وسنة 1849 كانوا 14 مليونا، وفي أوائل القرن العشرين صاروا 21 مليوناً. وبذلك أصبحت الأندلس بعد خروج المسلمين منها «يتيمة» وقد أوصى المنصور الموحدي والد الناصر لدى احتضاره بالأيتام واليتيمة فسأله عنهما الشيخ أبو محمد عبد الواحد فأجابه المنصور : «اليتيمة هي جزيرة الأندلس والأيتام سكانها (البيان، لابن عذارى، ج 3، ص 24 طبعة الرباط 1960).

3) كانت وقعة طريف Tarifa أو معركة البوغاز Bataille de Salado عام (741 هـ جمادى الأولى/1340م (حسب النفح) فكانت نهاية الجهاد المريني بالأندلس والتخلي عن الدولة النصرية التي ما لبثت أن لقيت مصرعها المحتوم بعد أن استسلمت (عام 743هـ/1342م) بالجزيرة الخضراء وظل جبل طارق وحده في يد المسلمين إلى عام (1462م/867هـ ثم غرناطة إلى عام (1492م/898هـ) (النفح، ج 6، ص 317/ الاستقصا، ج 2، ص 165).

4) قارن هذه الكلمة بكلمة (علج) وهو الذي يقصد به معتنق الإسلام من النصارى.

5) مجلس الأربعين هذا شبيه بآيت الأربعين عند الأمازغيين الذين رابطت منهم الآلاف ضمن حاميات الحواضر الأندلسية منذ عهد المرابطين وقد لاحظ شكيب أرسلان («الحلل السندسية»، ج 1، ص 25) أن كثيرا من المؤرخين يذهبون إلى أن الايبيريين الذين هم سكان اسبانيا الأولون هم البربر من أصل واحد. ويستدل على ذلك بالتشابه بين عادات الفريقين، من ذلك ما رواه سترابون من أن المرأة كان لها المقام الأول عندهم إلى زمن الرومانيين، وهذه العادة معروفة الآن عند الطوارق في صحراء افريقية وهذه نظرية لا ترتكز على أساس علمي.

6) كتاب مارمول حول ثورة الموريسكيين في مملكة غرناطة – الطبعة الثانية، مدريد 1797م، 116.

7) من مظاهره ما حكاه المؤرخ الانجليزي برسكوت من نسف الاسبان لمسجد بالبشرات مليئ بالنساء والأطفال في كتابه «تاريخ ملوك الكاتوليك». م. 3 مدريد 1846 ص 189 Wiliam Prescott.

8) وقد شمل الاضطهاد حتى المدجنين وهم المسلمون الذين عاشوا على دينهم بين الاسبان قبل سقوط غرناطة.

9) Lucio Marineo Siculo, Vida y Hechos de los Reyes Catolicos, Madrid 1943-.

10) راجع «آل أبي الحسن علي بعد سقوط غرناطة» للدكتور محمد عبده حتاملة م. 2.

11) خلافا لما زعمه مانويل كاستيانوس في كتابه «تاريخ المغرب وأسره المالكة» وكذلك غيره من مؤرخي الأسبان من أنه قتل في معركة أبي عقبة بوادي العبيد عام (943 هـ1536).

12) ورد في وثائق دوكاستر (س. أ – السعديون، ج 1، ص 1918/88) أن فيليب الثاني ملك اسبانيا شكل مليشية جديدة لمواجهة تمرد الموريسك واليهود باسبانيا حيث عثر في قشتالة على مبعوث من سلطان فاس جاء كالعادة في كل سنة يجمع الجبايات من الموريسكيين باسم السلطان وقد اعتقل كما اعتقل خمسة من أصحابه وذلك حسب رسالة مؤرخة من مدريد 17 نونبر 973/1565 هـ وموقعة من W. Phayre. وقد أشار نفس المصدر إلى ثورة الموريسكيين التي امتدت من عام 976 هـ/1568 م إلى عام (978/1570 هـ) كما ورد من قادس عام (1569) أن الثوار يتلقون النجدة من المغرب (ص 104) (راجع دوكاستر – فرنسا، ج 1، ص 286).

13) راجع ديوان أهل الأندلس في كتاب John (Janheinz) - Diwan aus Al-andalus- Nachdichtungen, Hispano-Arabischer Lyrik ; Kassel 1949 (150 p.).



كتابة تاريخ المغرب الحديث
بين الموضوعية والتزييف

عبد الكريم غلاب

التاريخ، القديم منه والحديث، يخضع لهذا التساؤل، يعتمد التاريخ أساسا على الرواية والنقل والمشاهدة، وكلها وسائل إثبات لا تخضع للعلم الدقيق الذي لا يخطئ إلا نادرا. الرواية معرضة للتزييف عن عمد أحيانا لهدف التملق لدولة أو لرجل سلطة، أو الحصول على تعويض مالي إو إداري أو سلطوي.

وكثيرا ما تختلف الروايات بسبب إنساني، السهو أو الاختلاط أو عدم التشبت أو محاولة التهويل أو التخفيف من أهمية الحدث. وقع الخلط في الرواية حتى في الحديث النبوي، وهو نص مقدس، ومع ذلك عرف كثير من رواة الحديث بالتزييف أو بالكذب أو الاختلاط. مما أضر بمصداقية كثير من الأحاديث.

والنقل – غالبا ما يكون من كلام آخرين أو من كتب أو تقاييد. وقد يضيع النص المنقول عنه، أو يكون صاحب النص غير ثقة، أو من الرواة الذين ينطبق عليهم ما قلناه في المصدر الأول وهو الرواية. ولذلك فالنقل هو الآخر طريق غير سليم لإثبات التاريخ والتأكد من مصداقيته.

وتأتي المشاهدة لتخضع لما تخضع له الرواية والنقل. كثير من الذين حضروا الحدث وشاهدوه يعترضهم الزيف. فيقصدون تزييف حقيقة ما شاهدوا، أو يختلط عليهم الأمر بسماع من آخرين غير ما شاهدوه، فيتحدثون أو يكتبون غير ما شاهدوا.

وبذلك يمكن أن نخلص إلى القول بأن التاريخ ـ وهو غير علم تجريبي ـ قلما يكون موضوعيا لما يتعرض له من انعدام المصداقية. وقد تعرض تاريخ المغرب ـ السياسي وليس الفكري والثقافي ـ لكثير من عوامل التزييف. ولذلك أصبح من الصعب على كتاب التاريخ من المثقفين المتثبتين أن يصلوا إلى الحقيقة التي يبحثون عنها، رغم ما قد يتسم به بحثهم من نزاهة فكرية ورغبة في اكتشاف الحقيقة.

تاريخ الأمم والشعوب جميعها يخضع لما يخضع له تاريخ المغرب، ولو بصورة أقل خطورة، وخاصة حينما يكتب التاريخ أو يروى في غمرة الأحداث أو في زمن صاحب السلطة أو دولة السلطة. ولذلك تعرض التاريخ المكتوب في هذه الظروف لكثير من النقد والتشكك، وحاول الباحثون إعادة كتابة التاريخ، واستعمال أدوات شبه علمية لرواية الأحداث وتأويلها وتفسيرها. ويبقى التاريخ دائما في حاجة إلى كتابة جديدة. ويبقى مع ذلك التشكك والخوف من الزيف يراود القراء الواعين بالمسؤولية.

ويمكن أن نقول عن تاريخ المغرب إنه تاريخ بكر، بمعنى أنه لم يدرس دراسة علمية إلا في بعض الكتب والرسائل كمثال على ذلك، ما كتبه الضعيف، والحسن اليوسي، وأكنسوس، وبعض ما ورد في كتب الشرقيين. ولعل مما أصاب كتابة تاريخ المغرب الحديث بهذا العقم العزلة التي فرضها المغاربة على أنفسهم، وعدم تعاملهم مع الأجانب الذين كانوا يفدون على المغرب معاملة

المستفيد مما يقوم به هؤلاء الأجانب نحو بلادهم، ومن ذلك كتابة التاريخ، وتقويم البلاد (الجغرافية) والبحث عن الأشياء كما حدث في مصر التي فتحت أبوابها للعلماء الأجانب منذ عهد محمد علي – ودراسة طبائع الشعب ومميزات القبائل، ونشاطها الاجتماعي والاقتصادي–.

الدولة في المغرب أهملت هذا العمل العلمي كما أهملت كل نشاط سياسي متفتح وكل عمل اجتماعي تعليمي أو صحي، وكانت الوسيلة إلى ذلك، التي لم يستعملوها مع الأسف، هي الاتصال الإيجابي بالأجانب، والأخذ منهم كما كانوا يأخذون من المغرب.

لهذا ظل تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي بكرا رغم احتلال بعض الثغور ومحاولة التغلغل في الصحراء ابتداء من سبتة في القرن الخامس عشر حتى طنجة التي احتلت عدة مرات، ورغم وضع طنجة الديبلوماسي التي كانت مقر البعثات الديبلوماسية، ورغم المؤتمرين الدوليين اللذين دعا إليهما المغرب، مؤتمر مدريد سنة 1880 ومؤتمر الجزيرة سنة 1906.

ولكن منظري الحماية وواضعي أسسها بدأوا عملهم بالتعرف على المغرب، جغرافيا وتاريخيا ومجتمعا، وهكذا عرف المغرب متسللين ورحالين ومؤرخين وجغرافيين وملاحظين اجتماعيين يجوبون المغرب، سرا وجهرا، ويكتبون كتبهم وتقاريرهم وملاحظاتهم. بعضهم ليسوا متخصصين، وبعضهم جواسيس، مهمتهم الاستخبارات أكثر من البحث العلمي. و لاشك أن بعضهم ينتمون إلى عالم المعرفة.

هل يمكن أن نلتمس الموضوعية فيما كتبه هؤلاء، وكان نبراسا لقوات الاحتلال العسكرية والمدنية ؟

أعتقد مقدما أن التاريخ الوطني لبلاد ما لا يمكن أن يكتبه أجانب إلا قليل من العلماء الذين تخصصوا في التاريخ، وكان لهم ضمير علمي ورغبة في الوصول إلى حقيقة ما...

فهذا هو الزيف الأول الذي تعرضت له كتابة تاريخ المغرب.

هناك قبل الحماية وبعدها من اتجه إلى كتابة تاريخ المغرب، منذ الفتح الإسلامي، أو ما تعرف عليه قبل الفتح الإسلامي، ومصدرهم الأساسي في ذلك كتاب العبر لابن خلدون، تاريخ غير دقيق ولا يتسم بطابع علمي. المهم عندنا في هذا العرض هو التاريخ الحديث أو ما يخص القرون الثلاثة الأخيرة.

وما كتب عن هذا التأريخ – في نظري – لا يتسم بالموضوعية، لأنه يخضع للرواية والنقل والمشاهدة بكل ما يطبع هذه المصادر من زيف كما قلنا.

هناك مثقفون محدثون كتبوا جانبا من التاريخ أو فترة معينة كعهد مولاي إسماعيل أو محمد بن عبد الله أو العهد الحفيظي أو العهد العزيزي مثلا، أو كتبوا فلسفة التاريخ، ومحاولة تطبيق نظريات علماء أجانب – قد تكون علمية إلى حد ما – على تاريخ المغرب. وبقدر ما بذل بعض الباحثين الجامعيين من جهد مشكور في استنطاق الأحداث من خلال المصادر المغربية والأجنبية التي بين أيديهم، غرق الباحثون في فلسفة التاريخ، في تطبيق نظريات، مهما تكن قيمتها الفلسفية، فهي بعيدة عن أن يستجيب لها تاريخ المغرب لأنها مستنبطة من تاريخ مجتمعات أخرى تختلف إلى حد كبير عن المجتمع المغربي الذي أفرز تاريخه.

أصبحنا الآن أمام ركام نسبي من الكتابات التاريخية عن المغرب الحديث. وكلها في نظري، تخضع للتساؤل الكبير الذي وضعناه عنوانا لهذا الحديث، وهو : ما مدى الموضوعية والتزييف فيما كتب من هذا التاريخ ؟

نخلص الآن إلى نقطة مهمة تطبع كثيرا مما كتب قبل الحماية وأثناءها وبعدها، وهي الترعة الوطنية التي تتدخل لدى بعض كتاب التاريخ. بعض هؤلاء يزعمون لأنفسهم أن من الوطنية تبرير كل السيئات ووصف الهزيمة بما يشعر بأنها نصر، واضطهاد السلطة للمواطنين وإبادة قبيلة بأكملها شجاعة من السلطة وإقرارا للحق وإزهاقا للباطل، ومحاصرة منطقة بالتقتيل والتجويع والتشريد ممارسة شجاعة. قد تتعدى الترعة الوطنية مرحلة ما قبل الحماية، ينكر بعض كتاب التاريخ كل ما قامت به الحماية انطلاقا من العداء المطلق لهذا النظام، ولو كان هذا الذي ينكرون مما نقل المغرب من مظهر التخلف المادي على الأخص إلى مواكبة بعض جوانب من الحياة المعاصرة. فيتغاضى كتابه عن الحقيقة الموضوعية، وبذلك يزيفون، أو يخضعون للترعة التي يمكن أن نسميها المخزنية، فيصبح التاريخ الحقيقي هو كل ما فعله المخزن، ولو كان إرهابا وعنفا مغاليا في العنف، أو يخضعون للترعة العرقية، فيكتب بعضهم عن قبيلة أمازيغية متمردة ما لا يتفق مع الحس الوطني، فأحرى الحقائق التاريخية.

كل ذلك تملقا – ربما – للسلطة الحاكمة، أو محاولة كسب رأي عام من القارئين المحتملين.

سبب كل ذلك هو غياب أصول البحث العلمي التي يجب أن يتحلى بها كتاب التاريخ. ولكن لايمكن أن نطلب ذلك منهم في عصر لم يكن هذا المصطلح موجودا.

الفكرة التي أريد أن أؤكدها في هذا الحديث هي أن التاريخ يجب أن يصبح قيمة علمية، خاصة بعد نصف قرن من الاستقلال، أصبح علينا فيه أن نؤسس القيم العلمية، على نحو ما نؤسس الهياكل الاقتصادية والمؤسسات السياسية والقيم الاجتماعية. ومن أجل ذلك يجب أن يكتب تاريخ المغرب – الحديث بالأخص – مجردا عن الأسس التخلفية التي كان يكتب عليها في عصور انعدام القيم وغياب أسس البحث العلمي.

تاريخ المغرب ملك لشعب المغرب. وقد نضج الشعب، وأصبحت النخبة القارئة فيه على الأقل، تشك في قيمة ما قدمه لها بعض كتاب التاريخ، وتحاكم هذا التاريخ، بما تعلم وبما لا تعلم. وكثيرا ما يكون حكمها صارما في التنكر لتاريخ أسلمنا إلى الحاضر.

مهمة إنصاف الحقيقة التاريخية تقع مبدئيا على الجامعة، وكتاب التاريخ الذين هم في مستوى الجامعة.

وكنت قد اقترحت في مقال كتبته منذ مدة، تكوين لجنة من المختصين، على مستوى أساتذة الجامعة المختصين، وغيرهم من المهتمين بالتاريخ السياسي للمغرب، تضع أسسا مجردة لكتابة التاريخ. وتكتبه على نحو ما يرضي البحث العلمي، وينصف الحقيقة التاريخية، ولو أغضبت كلما كتبه المؤرخون في سالف العصر والأوان. واللجنة العلمية لكتابة التاريخ – ولتكن مثلا على مستوى الأكاديمية – يجب أن تكون مستقلة عن كل سلطة أو وصاية إدارية أو سياسية.

هذا التاريخ المرتقب هو الذي سيصبح قيمة تاريخية لدى قراء تاريخ المغرب، ولدى الباحثين الذين يتخذون من التاريخ نبراسا لفهم المجتمع المغربي الحالي الذي ما يزال متأثرا بكثير من رواسب سلبيات التاريخ، سواء منها ما يتعلق بالأرض أو ما يتعلق بالإنسان، أو ما يتعلق بالمجتمع جميعه : قبائله وعائلاته، سكان بواديه وحواضره.

ثم إن هذا التاريخ المقترح هو الذي سيصبح المرجعية الأساسية لما يعلم في المدارس والجامعات للتلاميذ والطلبة ليفهموا ماضي بلادهم على حقيقته لا ظل للتزييف فيه.

وأود أو أؤكد أن كتابة التاريخ الحقيقي للمغرب بإيجابياته وسلبياته لايضر شعب المغرب في شيء، كما أن موقع المغرب الجغرافي بإيجابياته وسلبياته لا

يضر الشعب في شيء، خاصة وهذا التاريخ مضى. شعبنا الحالي غير مسؤول عن سلبياته، كما أنه لن يكون فخورا بإيجابياته. التاريخ من القيم التي لا يمكن أن تكون مقدسة، ومن خطل الرأي والتفكير أن تكتب عن فترة من تاريخنا سيئة الذكر أنها فترة عظيمة في التاريخ على نحو ما كان يفعل – وما يزال بعضهم يفعل – فيما كتبوا ويكتبون عن أمجاد تاريخ المغرب.

أخلص الآن إلى استعراض نماذج من السلبيات التي تطبع تاريخنا الحديث. ويتحدث عنها التاريخ المكتوب أحيانا بالتمجيد أو بمجرد الحكاية دون تحليل ولا تعميق للرؤية الحقيقية والتأثير الحقيقي في صياغة التاريخ.

1 ـ الصراع على السلطة

قد يكون الصراع على السلطة مظهرا من مظاهر الديمقراطية الحديثة، وقد يكون في السلطة السابقة على الديمقراطية مظهرا من مظاهر التنافس الذي قد يكون إلى حد ما مشروعا، وأحيانا يكون واجبا إذا كان المتسلط غير أهل ليحكم. ولكنه في المغرب على مدى القرون الثلاثة قبل الحماية كان مظهرا من مظاهر التسيب من جهة، ومظهرا من مظاهر انعدام التربية السياسية والتراضي في ولاية السلطة.

نبدأ من حيث يبدأ التاريخ في عهد مولاي إسماعيل. واجهته ثورة أحد أبناء عمومته ابن محرز منافسة له على ولاية العرش، ولم تكن ثورة سهلة فقد شملت ما بين مراكش وفاس، واستولى على الملك وحاربه مولاي اسماعيل مرتين انتصر فيهما، ولكن على حساب الشعب. فقد أطلق يد الجيش في المدينة فنهبها، وأعدم عددا من سكانها وسمل أعين البعض وهاجم القبائل المجاورة.

ولم يقف الأمر عند ابن محرز الذي يمكن أن ينافسه فهو ابن أخيه مولاي رشيد، وكان يمكن أن يكون وريثه بنفس إمكانية مولاي اسماعيل، بل تعدى الأمر إلى أقرب المقربين للسلطان اسماعيل، وهو – أحد أبنائه العديدين – محمد العالم. ثار على والده وهو في أوج سلطانه بعد ربع قرن من ولايته. كان هذا الإبن عاملا على سوس فثار على اسماعيل واستولى على مراكش وتارودانت، وطالت الحرب بين السلطان وابنه محمد العالم وابن محرز وأخيه حران مدة طويلة انتهت بقتل محمد العالم بعد أن قطع السلطان يده ورجله من خلاف.

الضحية في كل هذه الثورات العائلية هو الشعب الذي كان السلطان يطلق يد الجيش فيه للنهب والفساد والتذمر.

يتكرر الأمر في عهد اليزيد ابن محمد ابن عبد الله الذي ثار هو بنفسه على والده، ثم ثار عليه أخوه هشام. وكان اليزيد في معركة طاحنة مع الإسبانيين لتحرير سبتة، ولكن هذه الحرب الأهلية التي لعب فيها الإسبانيون دورا مع هشاك الثائر، جعلت اليزيد يتخلى عن مشروعه لتحرير سبتة ومواجهة ثورة أخيه. وكانت النتيجة أن انتصر اليزيد على الثائر، وفقد حياته في المعركة. وكانت النتيجة الثانية التي أداها الشعب هي نهب المدن، مراكش بالأخص وقتل عدد من أعيانها بدعوى مبايعتهم للثائر.

وقد أصبحت ثورات أبناء السلاطين وإخوانهم تقليدا في الدولة، فقد حدث بعد وفاة اليزيد أن تطلع كثير من إخوانه إلى خلافته منهم : مسلمة وهشام الذي كان يصارع أخاه اليزيد وسليمان، وهذا الصراع الأخوي أدى إلى نتيجتين مهمتين :

– أولاهما : تمزيق البلاد، فكل ناحية كانت تؤيد وتبايع أحد هؤلاء، والمبايع في جهة ما يهجم على الجهة الأخرى وينتقم منها. وبذلك أصبح الصراع على السلطة دمويا.

وثانيتهما : تدخل الأجانب في هذا الصراع لمناصرة هذا أو ذاك، فإسبانيا مثلا كانت تناصر هشاما منذ ثورته على اليزيد، وظلت تناصره ضد إخوته الآخرين، وحاول مسلمة الاقتراب منها للحصول على مساعدتها في الوصول إلى الحكم، على أن يحقق لها بعض المصالح، ولكنه لم ينجح في ذلك، وانتهى الأمر أخيرا إلى مولاي سليمان.

وننتقل سريعا إلى الثورات التي دبرها وقام بها عبد الحفيظ ضد أخيه عبد العزيز في وقت كانت أوضاع المغرب الداخلية والخارجية سيئة جدا. وكانت أجزاء من المغرب في الشرق كوجدة وبني يزناسن، وفي الغرب كالدار البيضاء والشاوية قد احتلها الجيش الفرنسي. في هذا الوقت اختار عبد الحفيظ أن يثور على أخيه وأن تحدث بينهما معركة دامية في حاحا، انتصر فيها عبد الحفيظ على أخيه، وكانت تلك هي قاصمة الظهر بالنسبة للسلطان عبد العزيز نفسه، فقرر التخلي عن العرش، وبالنسبة للمغرب الذي وقع تحت سلطة عبد الحفيظ ووقع الحماية الفرنسية سنة 1912.

ويتصل بهذه الثورات العائلية اضطراب أمر الخلافة عندما يموت السلطان، المثال الواضح في هذا الموضوع هو تعاقب خمسة من أولاد اسماعيل على العرش وعزلهم جميعا مع تولي بعضهم مرتين.

السبب الأساسي في هذا :

– انعدام قاعدة دستورية لولاية العهد. ولو وجدت لما استجاب لها أحد من الطامعين.

– قضية جيش عبيد البخاري الذي أنشأه السلطان اسماعيل بعقلية منظمة، هي تكوين مؤسسة عسكرية رسمية للدفاع عن الوطن وحماية الأمن فيه.

ولكنه مكنها من سلط كبيرة استغلتها استغلالا سيئا بعد وفاته، فزعزعت السلطة العليا في البلاد بتولية الملوك وعزلهم دون سبب سياسي أو شرعي، وبذلك سببت اضطرابا خطيرا في مركز السيادة، وبين الشعب عموما كاد يقضي على الدولة من أساسها.

2 ـ الاضطرابات الداخلية

تميزت القرون الثلاثة الماضية باضطرابات أمنية خطيرة، شغلت السلاطين طول حياتهم، وطيلة هذه المدة التي لم تكن قابلة لهذه الاضطرابات المدمرة.

هذه الاضطرابات عرفها عهد مولاي اسماعيل حتى عهد مولاي عبد العزيز، وشملت معظم القبائل، من سوس حتى فاس وحتى الشمال، والشرق حتى حدود الجزائر.

كان السلطان يتولى العرش ويبدأ عمله بمقاومة التمرد، وقد تنتهي حياته وسط هذا التمرد. كثيرا ما تنتهي ثورة قبيلة ما بحرب ينتصر فيها المخزن، لينتقل إلى محاربة قبيلة أخرى، أو إقليم آخر قد ينتصر فيه أو ينهزم.

والسبب الرئيسي في هذه الثورات قد يكون عدم الرضا عن مبايعة السلطان – وهذا قليل – ولكن السبب الغالب في هذه الاضطرابات هو امتناع القبائل عن دفع ضرائب أو عدم قبولها لظلم فاحش يقع من القائد أو الوالي، وكثيرا ما كان الولاة يطغون ويتجبرون على المواطنين فيدفعون بهم إلى التسيب، وهذا ما سماه المؤرخون الغربيون السيبة التي سيطرت على المغرب حتى عهد الحماية. والخطير في الموضوع هو أن الولاة يؤكدون للسلطان أن قبيلة ما ثارت ضده، فيذهب بنفسه إلى معاقبتها وتأديبها، وكثيرا ما يكون هذا العقاب صارما

ويخلف عددا كثيرا من القتلى في صفوف القبيلة، وفي صفوف جيش المتطوعين مع السلطان الذي يزج بشخصه في حرب لا ضرورة لها.

وفي بعض الأحيان كان السلطان يذهب إلى معاقبة القبيلة، وحينما يصل عازما عن الحرب يجد أن لا ضرورة لمحاربة قبيلة مسالمة، فيترضاها وتنتهي المشكلة. وحدث أن عمّال إحدى النواحي أكدوا للسلطان أن القبيلة ثائرة ضده، فجمع جيشه وذهب لمحاربتها، فلم يجد سكّاناً ولا جيشاً يواجهه في المعركة، ولذلك لجأ إلى الراحة، فجاءت القبيلة التي كانت قد اختفت وراء الآكام ليلا، وأحاطت بالجيش السلطاني فقتلته عن آخره. وأصبح السلطان وحيدا في قبضة القبيلة، ولكنها أكرمته وأكدت ولاءها له، وخرجت معه تحميه إلى مقر سلطته مراكش.

يمكن أن نؤكد أن السلطة في المغرب كانت في هذه العقود لاتعرف من أعمال السلطان إلا الحرب، وإخضاع القبائل المتمردة. وبهذا ضاع المغرب في جهود سياسية واجتماعية واقتصادية لأنه شغل نفسه بحروب متعددة في كل جهة من جهات البلاد، وكان يمكن أن يتلافاها بعمل سياسي واجتماعي واقتصادي تستفيد منه القبائل الثائرة، ويستريح السلطان من ثوراتها.

ومن تتبعنا لهذه الاضطرابات التمردية نجد أن العنصر الرئيسي فيها هو كبار القواد الإقطاعيين الذين كانوا يبتزون الشعب ويستغلونه ويفرضون إتاوات على المواطنين لا قبل لهم بأدائها خاصة في سنوات الجفاف. وحينما تمتنع القبائل عن دفع هذه الإتاوات وتقاوم الظلم أحيانا بالتمرد على سلطة القائد يبلغ هذا الأمر إلى السلطان باعتبارهم تمردوا على الدولة ورفضوا أن يدفعوا واجبات المخزن، فيتحرك السلطان من عاصمته – ربما من فاس إلى سوس أو ما يقاربها – ويجمع في طريقه مواطنين يعتبرهم جنودا محاربين دون أن يكونوا

على استعداد لأداء الخدمة العسكرية، ويهاجم القبيلة، التي اشتكاها القائد. وهكذا تضيع الدولة وهيبة السلطان – سواء انتصر أو انهزم – في حرب لا ضرورة لها. الأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها :

– أن ثورة ابن محرز وأخيه حران كانت بمساعدة عامل مراكش. وقد أعدمه مولاي اسماعيل بعد انتصاره على ابن أخيه.

– الباشا الكلاوي كان وراء ثورة مولاي عبد الحفيظ ضد أخيه عبد العزيز، وقد بايعه وأخذ له البيعة من القبائل التي كان يحكمها. وقد تأخر به زمانه حتى كان وراء بيعة محمد بن عرفة ضد محمد الخامس.

ولا يمكن أن ننكر النزاعات القبلية التي كانت سببا في الفتنة والسيبة وما يحدث فيها من غارات قبائل على أخرى ونهبها.

وأدى ذلك إلى تدخل السلطان نفسه في القيام بحركة تأديبية يعيد فيها الأمن إلى المنطقة. ولكن بالعنف الذي لا يغتفر.

يدفعنا هذا الموضوع إلى ما اصطلح عليه الأجانب بالأخص، من أن السيبة كانت تعم المغرب. ونؤكد هذه الحقيقة. وهي أن التسيب بمعنى التمرد على الظلم الإداري والجبائي كان يعم البلاد. وأن السلاطين شغلوا أنفسهم بالأمن. الثقة كانت منعدمة في العمال والقواد الكبار، وكثيرا ما كانوا سبب هذا التسيب. ولكن لهذه السيبة أسبابها التي شرحنا. وكان من أسبابها انعدام التنظيمات الأساسية كالتراتيب الإدارية والمالية والجبائية، والجيش النظامي، وعموما الحكم المنظم.

السيبة واقع تاريخي لا مجال لإنكاره. ولكنها في الغالب ليست ضد المخزن، أي السلطان، لا في الانقلابات من أجل السلطة التي أشرنا إلى بعضها، وإنما كانت ضد الظلم الجسدي والسخرة والابتزاز المالي باسم المخزن.

الملاحظة الأساسية عندنا أن النظام لم يستطع أن ينظم الدولة بتحديد المسؤوليات، وأداء الاحترام الكامل للشعب وحمايته من الاضطهاد والابتزاز والاستغلال. لو فعل لكانت الدولة في مأمن من السيبة ومن الفوضى الأمنية.

3 ـ الانفصام بين الدولة والشعب

من قراءة سريعة لتاريخ المغرب الحديث يمكن أن نستخلص أن الدولة لم تكن لها صلة بالشعب إلا في ثلاث :

– **التجنيد للحرب** : ويشمل التجنيد كافة القبائل من الشمال والجنوب والشرق والغرب. ولم يكن التجنيد بصفة منتظمة، يعتبر السن والوضعية الصحية والحالة العائلية، ولا كان لقاء أجور، وحتى الغذاء لم يكن كافيا للذين يطلب منهم أن ينتصروا في الحرب.

وقد كان السلطان يقوم بحركته من فاس إلى سوس أو من مراكش إلى الشمال أو الشرق، ويجمع من القبائل من يستطيع جمعه من المحاربين، دون أن يكون لهم تعويض أو أمل في العودة.

ولذلك كان المغرب دولة حرب دائمة، لا وقت لها للعناية بمصالح الشعب الاجتماعية والاقتصادية.

– **الجبايات** : تكاليف الدولة كانت كثيرة. والحرب كانت مكلفة، ولو أن السلطان يطلق يد الجيش أحيانا في المدينة أو القبيلة التي انتصر عليها. وكانت الجبايات تؤخذ من كل المواطنين دون نظام ولا قانون. ومن عجز عن أدائها، عادة ما تكون المدينة أو القبيلة، يحارب.

– **البيعة** : أخذ النظام في المغرب بطريقة البيعة. فلا يتم أمر لسلطان ما إلا بالبيعة. كان المفروض أن تكون من العلماء وأهل الحل والعقد. وقد طبق ذلك في المدن الأساسية كفاس ومراكش. وكثيرا ما كان العلماء يعزفون عن بيعة سلطان ما فيعلن الحرب على المدينة إلى أن يبايع علماؤها، ونفس الشيء إذا ما رفضوا البيعة. وكان الأمراء الانقلابيون لا يأبهون ببيعة العلماء، وإنما يكتفون ببيعة كبار القواد وأعيان المدينة أو القبيلة.

في غير هذه القضايا الثلاث لم تكن للدولة صلة بالشعب. لاتدبر أحواله الاقتصادية إذا ما حدثت مجاعة مثلا. وكان يمكن للبعض من السلاطين أن يستوردوا الحبوب من الدول التي كانوا يتعاملون معها سياسيا أو اقتصاديا، وخاصة أوروبا الغربية. وقد كان لمولاي اسماعيل ومحمد بن عبد الله وعبد الرحمان بن هشام ومحمد بن عبد الرحمان والحسن الأول علاقات مهمة. كانوا يصدرون لبعض الدول انجلترا مثلا اللحوم والصوف وريش النعام والحبوب أحيانا... ولكنهم في مقابل ذلك لم يكونوا يستوردون ما يواجهون به أزمة غذائية.

ثم لم يكن لهؤلاء اهتمام بالتعليم. رغم أنهم عايشوا النهضة الأروبية في أوج تألقها، وكان يمكن أن يستفيدوا منها طرق التعليم الحديث، وإنشاء المدرسة. ولذلك ظل الشعب سادرا في أميته. كان البعض منهم يهتم بالتعليم الإسلامي كما عرفته جوامع القرويين ومراكش وسوس. ويمنح بمناسبة ما الصلة لبعض العلماء، وبعضهم كان يخالط العلماء ويشاركهم علومهم مثل محمد بن عبد الله ومولاي حفيظ. ولكن لم يكن لهم جميعا اهتمام بالتعليم. مولاي الحسن اهتم بإرسال بعثات إلى بعض العواصم الأروبية وعادت فاشلة لأنها أرسلت على غير أساس. وبدلا من هذه البعثات كان يمكن أن ينشئ عدة مدارس ابتدائية تتطور إلى ثانوية في عدة مدن. لو فعل – وكان في إمكانه ذلك – لكانت النتيجة أحسن.

محمد علي حاكم مصر اتجه إلى إنشاء المدارس فأصبح ذلك سياسة متبعة مهدت لمصر نهضتها التعليمية المبكرة. خير الدين في تونس قام بنفس العمل. وما تزال بعض المدارس التي أنشأها كالصادقية تؤكد حسن هذا التفكير السليم.

أما الاهتمام بالصحة وبالعمران وتنظيم طرق المواصلات، ثم التطور مع المواصلات السلكية فقد كان المغرب بعيدا عن التفكير في ذلك، رغم إمكانيات الاستفادة من البعثات التجارية والدبلوماسية التي كانت تتردد على المغرب وتقطن فيه. وكان رؤساؤها يزورون السلطان في كثير من الأحيان ليحققوا لبلادهم مصالحها في المغرب، وكان من الممكن للمغرب أن يحقق مصالحه الاقتصادية والاجتماعية في مقابل ذلك.

4 ـ سبتة والثغور المسترجعة

موضوع أساسي مهم أضاء هذه الفترة من تاريخ المغرب هي تحرير الثغور إلا سبتة ومليلية. فقد اعتبر المغرب مفتوحا في وجه كل غزو، انتقاما من القرصنة في البحر الأبيض التي لم يكن للمغرب يد فيها، ولكنه بلاد مسلمة و قريبة من بلاد القراصنة، ولأنه أقرب بلاد إلى البلاد التي انفتحت شهيتها للإستعمار، بعد أن تطورت نهضتها البحرية والاقتصادية والعلمية. ولذلك تعرضت جميع شواطئ المغرب للغزو من مليلية في الشرق حتى سبتة وطنجة على البحر الأبيض والمضيق، ومعظم شواطئه الأطلسية حتى الصحراء.

من المؤكد أن كل الملوك بذلوا جهودا مشكورة ابتداء من مولاي اسماعيل الذي كان أهم عمل قام به في الحفاظ على المغرب هو تحرير طنجة من الاحتلال الانجليزي، وبذلك ضمن تحرير بقية الثغور كالمهدية والعرائش وأصيلا. وعمل

محمد بن عبد الله على تحرير الجديدة، والدفاع عن سلا والعرائش التي هاجمها الأسطول الفرنسي.

ودور المجاهدين في هذا العمل التحريري أهم من دور الجيش المنظم.

رغم حرص السلاطين على تحرير الثغور فإن سبتة ومليلية والجزر التابعة لها ظلت أسيرة الاحتلال حتى ورث ذلك عهد الاستقلال الحالي.

بذلت محاولات لتحرير مليلية ثم سبتة في عهد مولاي اسماعيل. واستمر القتال بين المجاهدين المغاربة مدعمين بالجيش النظامي وبين الاسبانيين شهورا عدة. ولكن ثورة في سوس شغلت مولاي اسماعيل عن التحرك نحو سبتة بنفسه، ففشلت جميع الجهود التي بذلت لتحريرها حتى توفي.

أما محمد بن عبد الله فرغم أنه فكر في تحرير سبتة ومليلية إلا أنه انتهى إلى القول "إن مليلية وبادس والنكور لا فائدة في عمارتها، وأما سبتة فلا يواجهها إلا أحمق أو جاهل، كما روى أحد المؤرخين. ويظهر أنه استعظم المغامرة بمواجهة سبتة لما عرف من الاستعداد الإسباني للدفاع عنها، ومهاجمتها يجب أن تتم من البحر والبر، والمغرب لا قبل له بذلك.

في عهد اليزيد بن محمد بن عبد الله قام المغرب بجهود كبرى لتحرير المدينة. وبذل اليزيد بنفسه جهودا مشكورة سواء في بعثة المجاهدين المتطوعين، وهم الكثرة الكاثرة، أو الجيش النظامي. ولكن ثورة في الحوز دفعت به إلى التخلي إلى أحد أقاربه فأغراه الإسبانيون بملذاته وانتهت المعركة بالفشل.

محاولات المجاهدين في مختلف العهود، ومنذ احتلال المدينة في أوائل القرن الخامس عشر كانت أهم من محاولات السلطة الرسمية. ولكنهم – رغم التضحيات الكثيرة كانوا يغلبون على أمرهم.

وإذا كان الجيش الإسباني قد بذل الكثير من الجهد للدفاع عن المدينة المحتلة. فيبدو أن السلاطين لم يكونوا يولون تحرير سبتة ما يستحقه من الاهتمام. ولذلك كانت جهود السلطة الرسمية غير مجدية رغم الأسباب التي ذكرها المؤرخون والتي صرفت السلاطين الذين هموا بالأمر عن مواصلة العمل العسكري والديبلوماسي لتصفية احتلال المدينة.

هذه نماذج من سلبيات تاريخ المغرب الحديث يمكن أن تقاس عليها سلبيات أخرى كثيرة كعدم تقدير الوضع الدولي والقوة الأجنبية، حينما يهدد اليزيد مثلا سفراء الدول بأنه سيعلن على دولهم الحرب، إذا لم يكفوا عن مهاجمة المغرب وكذلك موقف العجز من شروط الدول – وخاصة انجلترا – في تحقيق مصالحها التجارية على حساب الأمن الغذائي للمغرب، وبدون مقابل مهم، وكالمغامرة في مساعدة الأمير عبد القادر التي انتهت بالحرب في ايسلي والهزيمة التي كانت ساحقة بالنسبة للمغرب. وكالتهاون في مفاوضة الإسبانيين وصدهم عن احتلال تطوان ثم الصلح المدمر سياسيا وماليا واقتصاديا وكرامة. وكقبول استخلاص الديون مباشرة من الجمارك بواسطة الدائنين، وأخيرا عدم مواجهة احتلال الدار البيضاء والشاوية ووجدة. ثم احتلال فاس ثم إمضاء اتفاقية الحماية. كل ذلك في عهد سلطانين لم يعد لهما أمل في الحكم.

هذه التجليات وغيرها يجب أن يسجلها التاريخ ويحلل ظروفها وأسبابها ويتعلمها التلاميذ والطلبة حتى لا يظلوا في غفلة عن معرفة تاريخهم الحقيقي وليس عيبا أن ندرس تاريخنا الحقيقي في مرحلة النضج، ولكن العيب أن نتستر عنه، ونفتخر به، رغم أنه السبب الأساسي فيما وصل إليه المغرب من انهيار مادي ومعنوي، ومن تسلط الاستعمار، ومرور المغرب بمرحلة حرجة – من حسن الحظ أنها لم تطل – ولكنها تركت في المجتمع من السلبيات ما لا يزال يجتره حتى الان.



الدارجة المغربية
مجال توارد بين الأمازيغية والعربية

محمد شفيق

لقد أصبح علم اللسانيات علما أساسيا في الدراسات التاريخية ابتداءً من أوائل الستينات. فَبِقَدْر ما يُحاول المؤرخ أن يدقِّق معارفه ويجعلها علميَّة ليست خرافية ولا أسطورية، بِقَدْرِ ما يلاحِظ أن التاريخ في أمسّ الحاجة إلى الاعتماد على الأركِيولوجيا، والأنثروبولوجيا وما تفرَّع عنها من علوم، كالأنثروبولوجيا الثقافية والبيولوجية، والاقتصادية. وقد صار علم اللسانيات أو ما يسمَّى بالتدقيق «اللسانيات الاجتماعية» علماً أساسياً في الدراسات الاجتماعية. قد ذَهَبَ الثنائي الأمــريكي (Edward Sapir-Benjamin Whorf)[1] إلى أنَّ اللُّغــة هي التي تكيّف الفكر وهي التي تجعل المجتمع يَرَى الكَونَ رؤيَةً ما باعتبار أن لها بنية تميزها عن غيرها. وقد رأى العالم السوفياتي (Nicolaï Marr)[2] عَكْسَ ذلك، فَذَهَبَ إلى أنَّ النظام الاقتصادي للمجتمع وحْدَه هو الذي يؤثِّر في المجتمع، وأن اللغة ليست إلا بنية فوقية تتغيَّر بتغيّر أنماط الإنتاج الاقتصادي، وقد استقرّ رأي المختصين اليومَ على أن هناك تفاعلاً بين بنية اللغة وبين البنية الاجتماعية، بدون تحديد للأولوية.

ومن هذا المنظور يَرى المهتمون بالدراسات في «اللسانيات الاجتماعية» أن هذا الفرع من العلوم الإنسانية ضروريةٌ مَعرفتُه لكل مجتمع يريد معالجة قضاياه اللسانية معالجة علْميَّة. وهنا يجب لفت النظر إلى أن المغرب يتوفر له من الخبراء في هذا الميدان ما يمكن أن يفتخر به[3]، غير أن السياسيّين مشغولون عن الاستنارة بآرائهم، لكل منهم إديولوجياه وأحلامه لا يمكنه أن يتخلى عنها. وله أبواق إعلامية تجعل صوته يعلو على أصوات الخبراء.

وبالإضافة إلى هذا، يلاحظ اليوْم، كما أشرت إليه في أول كلامي، أن اللسانيات كعلم يهتم بالأصوات والتحولات الصرفية والنحوية والبنيوية والتفرّعات المعجمية صَارَ أَحَدَ العلمين الموثوق بهما في الدراسات التاريخية الخاصة بأوائل التاريخ وحتَّى بما قبل التاريخ في عصوره الموالية للتاريخ. قلت صار أحد العلمين، إذ العلم الآخر هو البيولوجيا (الدّم).

مثلا، قد بينت الدراسات اللسانية والبيولوجية أن أجدادَنا (المغاربة) قطعوا المتوسط منذ 10.000 سنة وعمَّروا شبه الجزيرة الإيبيرية وإيطاليا والجزر اليونانية (مقال El Pals) وغيرها شمال المتوسط.

كانت الغاية من هذه المقدّمة هي التنبيه إلى ضرورة العمل بفلسفة المقولة القديمة : «اعرف نفسك !» لقد كثُر، الحديث في السنوات الأخيرة عن الهُوية المغربية. وصار التساؤل «من نحن ؟» من قبيل الهواجس، وقد لوحِظ أنَّ الآراء في الموضوع عاطفية في الغالب يَرفض أصحابها رُؤية الواقع أو تحجُبه عنهم نظرَة ذاتية تبلورت في أذهانهم في مرحلة ما من مراحل حياتهم، وصارت تُوَجِّه فكرهم وتستحوذ على وجدانهم. وإني أرغب إليكم، زملائيَّ الكرام، أن لا ترَوا في هذه الاعتبارات تعريضاً بِأحَد، فَمَا هِي إلا تعبير عن واقع لسانيّ اجتماعي نعيشه جميعا ونراه كلٌّ من زاويته الخاصة، وحبَّذا لَوْ يُجهِد كلٌّ منا نفْسَه شَيْئاً ما ويضطرَّها إلى النظر في الأشياء مِنْ زاوية الآخر.

ارتأيتُ أن أقدِّم بهذه المقدمة لتحليل الموضوع الذي نحن بصدده، وهو «الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية»، حتّى أُبيِّن الإطار العام الذي يندرج فيه مُحْتَوَى كتابٍ ستوزّعه عليكم الأكاديمية عما قريب إن شاء الله، بالعنوان الذي هو موضوعنا، وغرضي الآن هو أن أعطيكم فكرة أولية عن الكتاب بتلخيصه لكم.

ينقسم الكتاب إلى ستَّةِ أقسام مقدمة عامة وخمسة فصول. المقدمة مطوَّلة؛ أشرح فيها كيف يتم حلول لغة محلَّ أُخرى في نطاق مثاقفة عامَّة، وكيف تمَّ استعراب مَنِ استعرب من الأمازيغيين، ثم أشير إلى أن مجتمعنا المغاربي اليوم عبارة عن مختبر مترامي الأطراف يعاني فيه الإنسان آلام المثاقفة الحضارية، واللسانية على الخصوص. فالتفرنس مثلا ساري المفعول رغم المقاومة التي توجهه، وهي مقاومة توظب أقوى مشاعر الإنسان من وطنية ودينية. من مفعوله ما يسترعى الانتباه (التعليم، الإدارة، الإعلام..)، ومنه ما يتسرَّب في صمت إلى الأعماق على ألسن التجَّار والحرفيين (الميكانيكي..) – ثم بيّنت أهمية معرفة الأمازيغية في البحث الاثني والتاريخي والجغرافي – وبعد ذلك أتعرَّض لتدقيق مفهوم الدارجة / ثمَّ أبيِّن كيف تأثرت الأمازيغية بالعربية حتى نشأت منهما الدارجة، وكيف تأثرت «الفصحى» المكتوبة.

الفصل 1 : عالجت فيه مسألة الصوتيات.

الفصل 2 : التأثيرات الصرفية والنحوية.

الفصل 3 : بنية الجُمْلَة (العربية تنسج على منوال الأمازيغية).

الفصل 4 : تداخل المعجمين العربي والأمازيغي، في الدارجة.

الفصل 5 : وهو الأهم من حَيْثُ عَدَدُ صفحاته، عبارة عن قائمة بالألفاظ الدارجة الأمازيغية الأصل، وهي 1357 لفظ حسب ما أحصيته حتّى اليوم. منها

ما هو عام الاستعمال معروف في المغرب كلِّه (السلهام، سكسو، بركوكس، فرطوط، الشنگورة). ومنها ما هو مَحَلّيّ محصور في مناطق معيَّنة (أدغس، أگريس، ليشّير، لشّيرات ، تاگرا، اِسلان، الطوط تارّاگت، الحنسور، المزگور، الزگاوة زگا، أباريق، تازدمت، أفرور...)، ومنها ما عُرِّبَ بإدخال الألف واللام، ومنها ما حوفظ له على صيغته الأصلية.

الهوامش

1) B. L. Whorf : "Language, Thought and Reality", 1956.

2) N. Marr "sa théorie japhétique" (monogenèse du langage) desavouée par staline en 1950) - (Sapri : 1884 - 1939) (Whorf : 1897 - 1941) (Marr : 1865 - 1934).

3) أول دراسة صدت سنة 1979 في le "Bulletin économique et social du Maroc n° 140 (Aout 79) Prologues "Langues et cultures au Maghreb" n° 17 - 1999.

تـأمّـل في مسـألة الهـلال
بيـن الرؤيـة والتوحـيد

عبّاس الجراري

إن مسـألة الهلال بين الرؤية والتوحيد تثار باستمرار حين يتعلق الأمر بالتاريخ الهجري، وتطرح دائماً بهذا الصدد استفسارات وتثار إشكاليات حول هذا التاريخ ومدى التزام الناس به، ولماذا يفضل الناس التاريخ الميلادي ؟ ويثار أكثر في المناسبات الدينية خاصة في شهر رمضان والأعياد.

إن السبب في إثارة هذه القضايا أمر جوهري يتعلق بالرؤية من حيث كيفية إنجازها، ومن حيث إمكان توحيدها، إذن هناك نقطتان في هذا العرض أتناولهما بسرعة، وأرجو أن يكونا مثيرتين للنقاش.

بالنسبة لكيفية الرؤية هناك عدة حالات :

الحالة الأولى : هي الرؤية البصرية المباشرة التي اعتاد الناس عليها ويلحّ عليها معظم الفقهاء ويستندون فيها إلى نصوص، إذ يوردون الآية الكريمة ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾. في حين أن شَهِدَ في اللغة العربية لا تفيد

المشاهدة، ولكن تفيد الحضور والعلْم، أي فمن حضر منكم أو من علم منكم فليصم. وعليه فإن الاستدلال بهذه الآية في غير مكانه. ثم هناك طبعاً عدد كبير من الأحاديث النبوية كلها تتحدّث عن الرؤية، يقول الرسول ﷺ : «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته»، وقوله عليه الصلاة والسلام : «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا». هذه الرؤية البصرية ما هو مقياسها ؟ نحن دائماً في المناسبات نسمع أن هناك بلاغات لمراقبة الهلال. مراقبة ماذا ؟ أي مراقبة الهلال في حال الاقتران أو المُحَاق أو الاجتماع، أي متى يكون القمر في دورته قد وصل إلى الشمس.

الحالة الثانية : هي حين تتعذر الرؤية، هناك أيضاً أحاديث كثيرة تتعلّق بها، من ذلك الحديث الشريف «فإن غُمَّ عليكم فاكملوا الثلاثين» أو«فإن غُبِّي عليكم فاقدُروا له». اقدروا له كلمة وقف عندها العلماء، هل تعني فقط إتمام الثلاثين ؟ أو فاقدروا له بمعنى احسبوا ممّا يعيننا على قضية الحساب. وتلكم دعوة إلى استعمال الحساب.

الحالة الثالثة : هي إمكان مراقبة الهلال ليس عن طريق العين المجرّدة كما هو واقع، ولكن عن طريق الأجهزة والمراصد وما إلى ذلك. معظم الفقهاء لهم رأي في هذه المسألة ويفضّلون الرؤية المجرّدة. وبطبيعة الحال فإن الرؤية المجرّدة كثيراً ما تتعرّض لهفوات وأخطاء.

الحالة الرابعة والأخيرة : هي إمكان الاعتماد على الحساب في تحديد الاقتران المشار إليه سلفاً، معظم الفقهاء لا يرون ذلك، مع أن بعض العلماء شرح «يقدُر» بمعنى «يحسب»، أي جواز استعمال الحساب. ما هي حجّة العلماء في عدم استعمال الحساب ؟ أولاً الحديث المشهور «إنّا أمّة أُمّية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا»...الخ، بمعنى أن النبيﷺ أشار إلى تسعة وعشرين وإلى ثلاثين.

بعض فقهاء المالكية تشدّدوا كالشيخ خليل الذي قال: «ولا بقول مُنجّم» أي عدم اللجوء إلى مُنجّم، والمنجّم هنا في نظر الشيخ المذكور هو عالم الفلك، في حين أن المنجّم هو غير عالم الفلك، يبيح الفقهاء استعمال الحساب لمزيد من التأكد لتجنّب الهفوات التي تتعرض لها الرؤية البصرية منذ عهد الصحابة رضوان اللّه عليهم.

جاء رجل لعمر بن الخطاب، وقال له إنّي رأيت الهلال فأجابه: «بلّل حاجبك» لَشَعرة متدلّية تؤثر على الرؤية، فحين بلّل حاجبه لم ير شيئاً. ثم لعلّكم تذكرون أنه في سنة 1965 وقع مؤقت القرويّين في مشكل فقامت الدنيا ولم تقعد، وتدخّل المغفور له الملك الحسن الثاني، رحمه اللّه، وكتب الفقهاء في النازلة وتبيّن أنه لم تكن هناك رؤيــة.

بطبيعة الحال، المذاهب تقول بالاحتياط، مثلاً عندنا في المذهب المالكي يشترط أن يشاهد الهلال عدلان أو جمهور غفير. الآن الوضع تغيّر فلم نعد أمّة أُمّية، ووسائل الحساب والرصد الفلكي متوافرة، وأنا شخصياً أعتقد لو أن رسول اللّهﷺ كان يعيش بيننا اليوم لاستعمل المجهر والتلسكوب والمرصد وكل الوسائل المتوافرة راهناً، ولَمَا اعتمد على الرؤية البصرية التي توقع في كثير من المشاكل، في حين إذا استعملنا الحساب سنكون ضابطين للمواقيت، ولمواعيد هذه المواقيت ليس فقط للسنة التي نحن فيها ولكن ربما لمئات السنين التي ستأتي، وهذا سيساعد على ضبط التاريخ الهجري والخروج من هذا الاضطراب الواقع، حقيقة أن كثيراً من الفقهاء يقولون بأن هذه المسألة تعبّدية، لكن العالم اليوم يعيش ظرفاً آخر، والمسلمون داخل هذا الظرف يعانون بسبب مثل هذه الأشياء التي تجعلهم غير مقتنعين بتراثهم، بل ولا يستعملونه، فالكثير من المسلمين لا يعرفون هل هم في رجب أم في شعبان، وبالتالي فهم معرّضون للاضطراب بسبب عدم متابعتهم لبلاغات وزارة الأوقاف، ثم ستضبط كذلك المواقيت لتجاوز ذلكم الاضطراب وخاصة في بعض المناسبات الكبيرة، مثلاً قد

أصوم اليوم، ويصوم غيري غداً، ولكن أن تقع ليلة القدر اليوم في بلد، وأن تقع ليلة القدر بعد يوم أو يومين في بلد آخر، هذا شيء غير مقبول، وإن كانت هذه الليلة واقعة في الوتر من العشر الأواخر. وأكثر من هذا هو الوقوف بعرفة، ليس هناك عرفات متعدّدة، هناك عرفة وهناك يوم محدّد للوقوف. إذن حين يكون الوقوف في الديار المقدّسة في يوم معيّن ثم في بلد آخر يكون عرفة قبل ذلك أو بعده بيومين، والأمر نفسه بالنسبة للعيد. الحقيقة أن هذا أمر يشوّش على المسلمين، ويشوّش على الأجيال التي لم تعد تقبل مثل هذا الاضطراب.

إذن إمكان استعمال الحساب لضبط الأمور وارد. ثم وحين يستعمل الحساب هل في الإمكان أن يكون التوحيد ؟ وهذا هو المحور الثاني في العرض، هناك الذين يرفضون التوحيد انطلاقاً من قضية فلكية هي اختلاف المطالع، ولكن اختلاف المطالع، ولعل بعض الزملاء أدرى منّي بهذا الموضوع، يُفهم فهماً منحرفاً، وسأعطي مثالاً، بين طنجة ووجدة وتلمسان الموجودة في قطر آخر : هل هناك اختلاف في المطلع ؟ ثم هل هذا الاختلاف هو أقل أو أكثر من الاختلاف الذي يوجد بين طنجة والداخلة ؟ الاختلاف بين هاتين المدينتين هو أوسع بكثير، وقس على هذا. ثم إن الذين يرفضون يعتمدون على الأثر الذي ورد عن كريب الذي ذهب في مهمّة عند معاوية بالشام، بعثته سيّدة هي أم الفضل زوجة العبّاس بن عبد المطّلب، وتسمّى لبابة الكبرى، وعاد كريب فأخبر بأن أهل الشام راقبوا الهلال وشاهدوه ليلة الجمعة، أي يوم عودته، والناس صاموا، ولكن أهل الحجاز لم يشاهدوه إلاّ ليلة السبت، كريب أخبر المسلمين وبصفة خاصة عبد اللّه بن عباس الذي هو حبر القرآن، فماذا كان ردّ ابن عبّاس؟ قال له نحن لا نتبع أهل الشام، نحن نتبع ما كان عليه الرسول ﷺ، أي لكل قطر رؤيته، وباب عند المحدّثين وعند الفقهاء «لكل بلد رؤيته» أو «لأهل كل قطر رؤيتهم».

هذا الأثر ليس هو في الحقيقة تضييق كما فهمه عدد من الفقهاء. «لكل بلد رؤيته»، هذا تسهيل على الناس خاصة في العصور الأولى. أتظنّون أن أهل

خرسان سيظلّون ينتظرون إلى أن يأتي الخبر من المدينة أو من مكّة ؟ لا، ولهذا سهل النبيﷺ على الناس وقال لهم «لكلّ بلد رؤيته».

ماذا عن الذين يقبلون التوحيد أو يقولون به؟ الذين يقبلون التوحيد ينطلقون من فهم النصوص فهماً آخر، فالآية الكريمة ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، يفهمونها على أنها آية موجّهة لجميع المسلمين، فمن شهد منكم أيّها المسلمون كافّة، وليس للمسلمين في قطر معيّن، فـ «منكم» تعني المسلمون في جميع الأقطار. ورد أن وفداً جاء إلى النبيﷺ، وكان آخر يوم في رمضان، يوم التاسع والعشرين، وأخبر هذا الوفد بأنه في منطقة قريبة شاهد الناس هلال العيد، ماذا كان من ردّ النبيﷺ وكان النهار في أواخره ؟ دعا النبيﷺ الناس إلى الإفطار، وقال لهم غداً نصلّي صلاة العيد. معنى هذا أن النبيﷺ كان عنده هذا الميل إلى الإقتداء أو إتباع بلد آخر مجاور. أهم من هذا وهو أمرلا أستغرب له كيف أننا نتمسّك بعدم التوحيد مع أن جميع المذاهب وعلى رأسها المذهب المالكي – وباستثناء المذهب الشافعي – تدعو إلى التوحيد بمعنى أن رؤية بلد تُلزم بلداناً أخرى. الشافعية نفسها لا تنفي التوحيد، ولكن تراعي قضية البعد، ويعطون مثلاً ويقولون لا داعي لأن يوحد الصيام أو الإفطار بين الأندلس وبين الحجاز على أساس البعد، ولكن بين الأندلس والمغرب وتلمسان والقيروان التوحيد وارد. وإذن مذاهبنا تدعو وفقهاؤنا يدعون إلى أن رؤية بلد تلزم بقيّة البلدان.

ماذا يمكن أن نستنتج من كل ما قيل ؟ يمكن أن يتحقق الأمران معاً للخروج من هذه الفوضى والاضطراب، يمكن أن يتحقق الحساب، واليوم هناك وسائل للحساب من أجهزة وعلماء على صعيد العالم الإسلامي كلّه، ويمكن للحساب أن يعتمد كذلك على المراصد والأقمار الصناعية. هذا يحتاج إلى أن يوحِّد المسلمون كلمتهم، بعبارة واضحة إن قضية الرؤية وقضية التوحيد ليست

قضية فقهية أو دينية في نظري بقدر ما هي قضية سياسية في الدرجة الأولى، والمسلمون يتخبّطون بسبب هذه الخلافات وهذه الأنانيات السياسية بين الأقطار، وإلاّ فمن حيث الدين ومن حيث الفقه هناك متّسع لمن أراد إقرار التوحيد. هذه المسألة تحتاج إلى عقد لقاءات وندوات بين العلماء، ليس فقط لعلماء الدين ولكن أيضاً لعلماء الرياضيات والفلك والجغرافية للخروج بما يمكن أن يبلور فكرة الحساب وكيف ينبغي أن تكون ؟ ما هو التقويم الذي ينبغي أن يعتمد ؟ هناك تقويمات كثيرة، حتى لدى الذين يعتمدون الرؤية، فالاتفاق على هذه الأشياء هو تمهيد لإقرار التوحيد.

البدر السافر لهداية المسافر
إلى افتكاك الأسارى من العدو الكافر

عبد الهادي التازي

يعتبر السفير محمد بن عبد الوهاب بن عثمان من الوجوه البارزة في التاريخ الدبلوماسي للمغرب وخاصة فيما يتصل بالعلاقات مع المملكة الإسبانية ومالطة وإيطاليا والامبراطورية العثمانية.

وقد ولد بمدينة مكناس أواسط القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) أي أيام الزلزال العظيم الذي ضرب المغرب ولشبونة، ونشأ في تربية والده الذي كان أبرز فقهاء المدينة.

ولم يلبث أن أصبح كاتبا للسلطان سيدي محمد بن عبد الله (الملك محمد الثالث) ثم سفيرا له في أعقاب ما نسميه تصريح مكناس لعام (1191هـ/1777م) الذي يدعو فيه العاهل المغربي سائر الدول إلى القضاء على الرق بصفة نهائية. لقد اتبع هذا التصريح بحملة دبلوماسية مغربية مكثفة كانت تهدف إلى تبليغ هذا القرار للأمم الأخرى من جهة ودعوتهم إلى الالتحاق بمضمونه من جهة أخرى، وهكذا دشنت حركة دبلوماسية واسعة لهذا الغرض فذهب الطاهر فنيش لفرنسا وعيّن محمد بن عثمان سنة (1193هـ/1779م) سفيرا لدى ملك إسبانيا كارلوس الثالث، وقد كانت سفارته تلك هي موضوع تأليفه (الإكسير في فكاك الأسر) [1].

وبعودته من إسبانيا عُيّن وزيرا لدى الملك محمد الثالث، ولم يلبث أن كلف بمهمة دبلوماسية لدى العثمانيين، ثم عين مرة أخرى سفيرا إلى مالطة، ونابولي، وهي السفارة التي خصص لها كتابه (البدر السافر لهداية المسافر إلى افتكاك الأسارى من العدو الكافر)، وهي السفارة التي كانت (قادس) طريقه للوصول إلى مالطة [(2)]، ونابولي. وقد قام بها عام (1196 = 782)، ولاشك أن هذا العنوان يعرب عن غضب ابن عثمان على حكام مالطة على ذلك العهد وهو الأمر الذي يبرره ما لقيه من عنتٍ هناك مما أفصح عنه في النص... ولو أنه كان ينزل بقصر سان أنطوان الذي قدر للملك محمد الخامس أن ينزل فيه أواخر الخمسينات...

وبعد هاتين المهمتين راح ابنُ عثمان في سفارة من نوع آخر... ويتعلق الأمر برحلته إلى القسطنطينية العظمى في 1201هـ/ماي 1787م) لإبلاغ السلطان عبد الحميد خان أسباب قرار ملك المغرب باعتباره للمبعوث التركي إسماعيل أفندي شخصا (غير مرغوب) !

وكان هذا المبعوث تصرف تصرفا غير مقبول عندما وصل إلى المغرب في مهمة تتعلق بأتراك الجزائر حيث أصدر الملك أمره بطرده وأصحبه بأبي القاسم الزياني الذي حكى عن اسماعيل هذا [(3)].

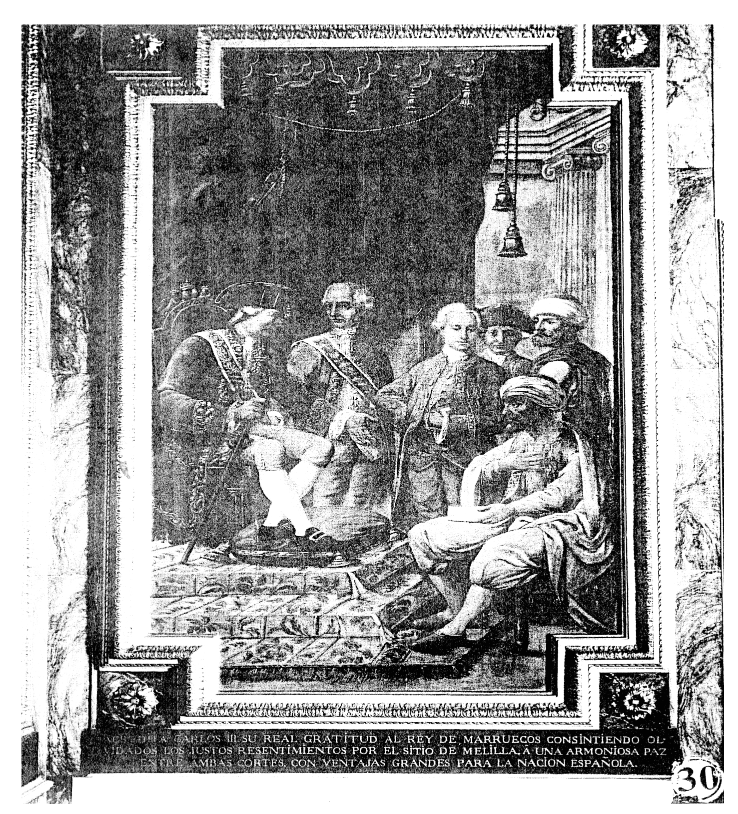
وبهذه المناسبة أتيح لابن عثمان أن يؤدي مناسك الحج ويؤلف كتابه (إحراز المعلى والرقيب، في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب).

وقد أتى في مقدمته بشعر ينوّه بدور الرحلات في قيمة الإنسان :

لا يبلغُ المرء في أوطانه شرقا حتى يكيل تراب الأرض بالقدم !

وقد استمر ابنُ عثمان يعمل في القصر الملكي بعد وفاة الملك محمد الثالث عام (1204هـ/1790) وتنصيب ولده مولاي اليزيد، حيث عمل سفيرا لهذا

السلطان الذي أرسل به إلى العاهل الإسباني الملك كارلوس الرابع... وبعد وفاة السلطان مولاي اليزيد عمل ابن عثمان في بلاط أخيه السلطان مولاي اسماعيل الذي بويع له في (رجب 1206 هـ/مارس 1792م) حيث نجد لابن عثمان ذكرا في كل الوثائق الدولية للمغرب... سواء في دول أروبا أو آسيا أو الولايات المتحدة الأمريكية بل إنه أول دبلوماسي تحدث عن الثورة الأمريكية من أجل الاستقلال ! وقد أدركه أجله في أحداث الطاعون الذي ضرب البلاد حوالي (محرم 1214هـ/ يوليو 1800م).



عن لوحة في قاعة اجتماعات الديوانة في برشلونة مهداة من عميد جامعة برشلونة جوزيف بريكول عام 1992 إلى د. التازي من كتاب «القدس والخليل في الرحلات المغربية» تأليف د. عبد الهادي التازي – نشر منظمة إيسيسكو 1418=1997 صفحة 27.

موقع رحلة البدْر السافر من رحلاته الأخرى

وإذا كانت رحلته بعنوان «الإكسير» قد حظيت بالتحقيق من لدن أستاذنا السيد محمد الفاسي رحمه الله وحظيت بالنشر من المركز الجامعي للبحث العلمي منذ أواسط الستينات فإنه مما يبقى دينا علينا أن نهتم برحلتيه الباقيتين... وهذا بيت القصيد.

لقد كان السيد محمد الفاسي ينوي أن يقوم بعمل حول الرحلتين وطالما حفزني إليه رحمه الله، لكن ظروفي دائما كانت تحول دون ذلك، والأشياء بمقاديرها كما يقولون. وكانت مناسبة زيارتي لصقلية لحضور المائدة المستديرة (يونيه 1977) فرصة لتفقد مخطوطة البدر السافر[4] حيث حققت القسم الخاص بصقلية من (البدر...)، وقد ترجم بحثي إلى اللغة الإيطالية من لدن المستشرق الإيطالي المعروف أمبيرطو ريزيطانو. وعندما تلقيتُ الدعوة للمحاضرة في معهد الدراسات الشرقية بنابولي (نونبر عام 1991)، هنا كانت المناسة لتحقيق القسم الخاص بنابولي الذي قامت البروفيسورة سارنيلّي بالتعليق عليه في ندوة مكناس. وقد كنت، عندما تلقيت الدعوة عام 1995 من جامعة قادس بمناسبة تكريم زميلي الأستاذ بْرولْيو جُوسْتِل Braulio Justel، قمت بتحقيق القسم الخاص بمعلومات ابن عثمان عن هذه المدينة (قادس) التي كان له دور كبير في التاريخ المغربي الأندلسي وقد نشرته جامعة قادس مترجما إلى الإسبانية. وبمناسبة زيارتي لمالطة عام 1992 قمت بتحقيق القسم الخاص بمالطة وهو قسم هام جدا لما يحتوي عليه من صفحات مفقودة من تاريخ مالطة يستأثر بها السفير ابن عثمان، أُمنّي النفس بأن أجدها في الأرشيف البريطاني... وبهذا يكون تحقيق رحلة البدر السافر... قد اكتمل. وهذا التحقيق هو الذي أقدمه لأكاديمية المملكة المغربية اليوم بعنوان : «مالطة في رحلة السفير ابن عثمان»، معزّزا :

– بدراسةٍ مقارنة للمدينة من خلال الرحلة.

– بنص الرحلة مع التعليقات.

– بملاحق تتضمن الوثائق والصور والخريطة...

وبعد هذا عليّ أن أقول كلمة قصيرة حول المخطوط الثالث لابن عثمان وهو (إحرار المعلّى والرقيب...)

هذا المخطوط أيضا وفقني الله لتحقيق القسم الخاص منه المتعلق بالقدس والخليل وقد نشرته الايسيسكو مشكورة عام (1418 = 1997)، وهو على جانب من الأهمية باعتباره شهادة ناطقة، من سفير يقوم بالرحلة في رعاية الدولة العثمانية، أقول شهادة لما كانت عليه المدينتان المقدستان عام 1202 = 1788، والمدينتان تستعدان للتحولات الخطيرة التي عرفتها المنطقة وخاصة بعد الضربات الموجعة التي ألحقها بالعثمانيين إمبراطور النمسا جوزيف الثاني الذي ألحّ في معاهدته مع العاهل المغربي الملك محمد الثالث عام 1198 = 1784 على أن ينص على أنه أي الامبراطور، ملك على أورشليم القدس، أربع سنوات قبل زيارة ابن عثمان. قلت كلّ هذا لأثير الانتباه أيضا لأهمية هذا العمل الثالث لابن عثمان، وإذا ثنى الله ليَ الوساد كما يقولون، فسأعكف على تحقيق بقية المعلَّى والرقيب.

بقي عليّ بعد هذا أن أذكر لمزيد الإشادة بالسفير ابن عثمان أن له تأليفًا رابعاً غريبًا في موضوعه، وقلما ينتبه إليه الذين يصبون اهتمامهم فقط على جانب الرحلات المذكورة المعروفة بأسمائها، ويتعلق الأمر بموضوع يهمني كأحد الذين يهتمون بالترجمة للدبلوماسيين المغاربة القدامى.

قام ابن عثمان برحلته التي عنونها بالبدر السافر إلى عددٍ من الجهات، كما علمنا، انطلاقا من مالطة وانتهاءً بنابولي وصقلية. وكان في صحبته ثلّة من

الرفـاق الذين يسـاعـدونه. وقـد لاحظ على بعض هؤلاء الرفـاق مـا يُخل بالعـمل الدبلوماسي الذي راحت من أجله البعثة، فتصدى لانتقادهم واحداً واحداً وخاصة عندما تناهى إلى علمه أن أحدا منهم عزم على رفع تقرير ضده إلى الملك محمد الثـالث. وقـد حـمل هذا التـأليف الخـاتمـة اسم : (خرْق العـادات، في اخـتـلاف الرعادات، لكتمان الشهادات، على قبض الرُّشى المعتادات).

كنًّا نعرف أن أسلوب ابن عثمـان أسلوب محـايد وديع مريح، لكنه في هذه الصفحات النقدية، التي تصل إلى ثمانين صفحة... أصبح غير ابن عثمان الذي نعهده، مما يفسر تعبير الشيخ داود أنه أي ابن عثمان، كان «سليط اللسان» ! وقد أعجبني هذا التناول منه لأنني اعتبرته تربية للذين يتهيأون للعمل بالخارج من المتزمتين الذين يرسلون الكلام على عواهنه، ويضربون عن الطعام المقدّم في آنية الفضة وهم ضـيوف ! وينتقدون عليه مصافحة الأميرة ماري كـارولين ! ويمتنعون من الجلوس على المقاعد من حرير ! والذين يتمارضون حتى لا يؤدوا واجبهم إلا إذا تقاضوا أجورا إضافية اعتبرها ابن عثمان من الرّشي التي لا تليق بالموظفين وهم يؤدون واجبهم !

لقد سأل أحدهم عبد الله بن عمر عن المُحْرِم في الحج يقتل البراغيث، فقال للسائل : من أنت ؟ فقال : شيعي من الكوفة، فقال عبد الله : تقتلون الحسين بن علي وتسألون عن دم البراغيث ؟!

هذه ومضة خاطفة عن السفير ابن عثمان الذي وجدتُ اسمه في كل مكان وعلى كل كتـاب، ابن عـثمـان الذي يعـتبـر عندي «ظاهرة» ينبـغي أن ندرسـهـا بظروفها مستفيدين مما قاله عنه الإسبان والطليان والأمريكان وآل عثمان، وما حررته كذلك تقارير الدبلوماسيين الأجانب : عن وفرته المعطرة، عن خنجره الفضي، المطرّز بخيوط الذهب والأحجار الكريمة، عن أناقته في لباسه، عن أحذيته الناصعة... عن بسْط يده إظهاراً – كما يقول – للقوة والرفاهية، عن

اتخاذه للقراطيس التي تعرف اليوم ببطاقة الزيارة، عن مجاملته ومكايسته في المجالس ولياقته في الحديث، وعن قوله الشعر، وإتقانه الشطرنج حتى لكان ينادى عليه لإنقاذ المغلوبين وهم على أهبة الاستسلام !

إن الذين كانوا يتحدثون إليه ويعرفون عن ظرْفه وكياسته واطلاعه كانوا يقدّمون لنا شخصية تستحق وحدها أن تكون نموذجا للدبلوماسية المغربية الأصيلة.

لقد كان من جلساء الكاتب البولوني الشهير جاك بوطوسْكي الذي قال كلمته الجميلة – وهو يفتح عيونه ذات صباح على جمال مدينة تطوان، كلمته التي تقول : ما قيمةُ أجمل منظرٍ في الدنيا إذا لم نجد بجانبنا من نقول له : هذا منظر جميل !

لعل ابن عثمان استوحى من حكمة بوطوسكي فسجل مذكراته على أمل أن يجد بجانبه من يقول له هذا كلام جميل !

الهوامش

1) حققه وعلق عليه ذ. محمد الفاسي، وهو من منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط، عام 1965م.

Caillé : "Les accords internationaux du Sultan Mohamed Ben Abdellah", P. 233-19 Tanger 1960.

2) د. التازي : «صقلية في مذكرات السفير ابن عثمان» – مطبعة فضالة 1974، قادس من خلال رحلة ابن عثمان/منوعات BRAULIO Justel جامعة قادس 1995م. «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 1، ص 129-270 II 293، 278x7.

3) «الترجمانة الكبرى» للزياني – تحقيق عبد الكريم الفيلالي – مطبعة الرباط 1967، ص 82-83-84، عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 9 ص 34-35-36.

4) توجد بالخزانة الملكية : الأولى رقم ج 521 وقد نسخت منذ عام 1197هـ بعد تلف مبيضة ابن عثمان والثانية رقم 23 125 وهي لابن زيدان نسخت عام 1346هـ.



صور تاريخية من التعايش والتحاور بين سكان ضفتي البحر المتوسط

محمد بنشريفة

أصبح نعت البحر المتوسط بالبحيرة جاريا على الألسنة تماما كنعت الكرة الأرضية بالقرية، وقد نشأ هذا بسبب ما كشف عنه العلم من قياسات فضائية ومسافات كونية مذهلة، ويخيل إلي أن نعت البحر المتوسط بالبحيرة على سبيل التصغير قد يحجب عن غير العارفين عظمة هذا البحر الكبير الذي كان مركز العالم القديم، فعلى سواحل هذا البحر ظهرت الديانات والحضارات والثقافات، وفوق مياهه وضفافه جرت المواجهات بين قدماء المصريين والحثيين والرومان والقرطاجنيين والمسلمين والمسيحيين والأسبان والأتراك. وهو – إلى هذا وذاك – مهد الفلاحة وصناعاتها والغراسة وتقنياتها، وأهل هذا البحر هم أهل الخبز والتين والعنب والزيتون وغير هذا مما هو مفصل في الأطروحة المشهورة التي أنجزها المؤرخ فرناند بروديل منذ نصف قرن تقريبا وعنوانها البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فليب الثاني.

لقد سمي البحر المتوسط هكذا لأنه – حسب عبارة الجغرافي المصري جمال حمدان – يتوسط اسما وفعلا العالم القديم، وهذه التسمية قديمة فقد وردت مرارا عند الجغرافي الأندلسي والمؤرخ أحمد الرازي، ومنها قوله : «البحر المتوسط... وهو البحر المسمى ببحر تيران ومعناه الذي يشق دائرة الأرض».

ومن الواضح أن قوله بحر تيران هو تعريب للتعبير اللاتيني Mare Terrenum. أما نعت هذا البحر بالأبيض فقد استعمله الأتراك على سبيل المقابلة بينه وبين البحر الأسود، ثم تولد مما تقدم استعمال البحر الأبيض المتوسط. ولعل الشيخ رفاعة طهطاوي هو أول من ورد عنده هذا الاستعمال وذلك في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (ط. القاهرة 1848، ص 28) ثم شاع هذا الاستعمال من بعده. ولهذا البحر عند الجغرافيين العرب أسماء عديدة، يقول ياقوت الحموي في «معجم البلدان» : «وعلى هذا فبحر الأندلس وبحر المغرب وبحر الإسكندرية وبحر الشام وبحر القسطنطينية وبحر الإفرنج وبحر الروم جميعه واحد».

وهي أسماء تدل على أن جميع البلدان المذكورة مشتركة في هذا البحر وأنه ليس خاصا ببعضها دون بعض، ولهذا نرى من الغريب أن نقرأ في دائرة المعارف الإسلامية أن بحر الروم لم يكن أبدا بحرا للمسلمين ولو في أوج قُوّتهم وأنهم لم يسيطروا أبدا على شواطئه الشمالية وأن العثمانيين وحدهم هم الذين بسطوا سلطانهم على سواحل هذا الذي سمّوه البحر الأبيض من اليونان إلى الجزائر، ونجد شبه هذا الكلام عند أندري ميكل الذي يقول : «على الضفاف الجنوبية للمتوسط كان الإسلام يشعر أنه في داره تماما وكان يشعر دون ذلك وهو فوق مياه هذه الضفاف، أما على الضفاف الشمالية فلم يشعر مطلقا بأنه في داره».

نستغرب هذا لأنه من الوجهة التاريخية يبدو غير دقيق، فالإسلام كما هو معروف قد استقر زمنا غير قليل في جهات من شمال المتوسط وفي معظم الجزر الموجودة فيه مثل أقريطش وقبرص وقُرْسيقة وسَرْدينية ورودِس ومالْطة وجزر البَليار مَيورْقه ومنورْمة ويابِسة.

وقد ظلت الأساطيل الإسلامية تمخر عباب هذا البحر زمنا غير قصير وكان لها التفوق فيه.

وقد ألم ابن خلدون في مقدمته بتاريخ هذا البحر إلى وقته بكل إيجار وإنصاف فأشار إلى مهارة الروم والافرنج والقوط في ركوبه، وإلى تغلبهم على سواحل عدوته الجنوبية، وفصل القول بعد هذا في تغير الحال بعد ظهور الإسلام ونص على غلبة المسلمين على هذا البحر من جميع جوانبه وصولتهم وسلطانهم فيه حتى إنه كما يقول : «لم يكن للأمم النصرانية قِبلٌ بأساطيلهم». ثم ختم كلامه بتقرير تراجع قوة المسلمين وتنامي قوة المسيحيين فقال : «ورجع النصارى في البحر إلى ديدنهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في لجته وعلى أعواده وصار المسلمون فيه كالأجانب».

ونحن نجد مصداق هذه العبارة الأخيرة من كلام ابن خلدون في الحوليات التاريخية والأدبيات العربية من أشعار وغيرها كقول الشاعر أبي العرب الصقلي:

البحر للروم لا تجري السفين به   إلا على غـــرر والبـــر للعـــرب

وهكذا احتكر الروم النقل البحري وأخذت مراكب أهل جنوة والبندقية وبيزا زمام المبادرة في البحر المتوسط، وصارت مراكب الجنويين على الخصوص تمخر عباب هذا البحر وتتردد على مراسي الأندلس والمغرب ومنها سبتة التي كان للجنويين بها فنادق لخزن سلعهم، وكانوا يحملون منها الحجاج مع حجاج آخرين، وقد سافر ابن جبير الأندلسي في مركب للروم الجنويين أقلع من سبتة إلى الإسكندرية ظهر يوم الخميس التاسع والعشرين من شهر شوال عام ثمان وسبعين وخمسمائة. وسافر بعده أبو مروان الباجي الإشبيلي من سبتة مع بعض أهلها في مركب رومي يوم الأربعاء لسبع خلون من محرم عام أربع وثلاثين وستمائة. ومما له دلالة في هذا الموضوع أن ابن جبير رجع مع مركب يحمل حجاجا مسلمين وحجاجا مسيحيين أقلع من مرسى عكا قال : «وحاز المسلمون مواضعهم بانفراد عن الإفرنج وصعده من النصارى المعروفين بالبلغريين وهم حجاج بيت المقدس عالم لا يحصى كثرة ينتهي إلى أزيد من ألفي إنسان» وقد

ورد في «المعيار» للونشريسي أنه جرت العادة في تونس «بالسفر في البحر في مراكب للنصاري يكرونها للمسلمين من افريقية إلى الإسكندرية إلى ناحية بلاد المغرب كذلك».

ومن المعروف أنه في هذا التاريخ كانت الحروب الصليبية وهي حروب لم تكن كلها تحارب جيوش وتصادم رجال وتقاطع شعوب وإنما كان فيها أيضا تلاقح الأفكار وتناقل المعارف وتبادل المراسلات والسفارات، وكانت مجالا للتأثر والتأثير ومعبرا من معابر انتقال الثقافات والحضارات وقناة من قنوات التواصل الذي كان طوعيا تارة وكرهيا تارة أخرى.

وقد كان انتقال المعارف الإسلامية إلى أروبا بواسطة الأندلس وصقلية والمشرق خلال الحروب الصليبية وغيرها ذا أثر كبير في النهضة الأروبية كما هو معروف، وثمة دراسات متخصصة ومنصفة كتبت في هذا الموضوع بلغات متعددة، وأشير هنا على سبيل المثال إلى أعمال صديقنا البروفسور خوان فرنيط.

وتشكل هذه الدراسات رصيدا ثقافيا وتاريخيا صالحا لتلاقي شعوب ضفتي البحر المتوسط وتمثل أساسا متينا لحوار حضاري بناء بين الذين يعيشون حوالي هذا البحر.

وقد دفعتني محاضرة الرئيس الإيطالي في أكاديميتنا أخيرا إلى تناول موضوع التعايش في البحر المتوسط وأن أتذاكر وإياكم بعض صور التعايش في البحر المتوسط خلال العصر الوسيط، وسأبدأ بتقديم صور من التحاور الديني إذ فيه نجد أول أصداء التعايش بين أهل الملل المتساكنين حوالي المتوسط، فمن المعروف أن بلدان هذا البحر عرفت في القديم صورا من التحاور ولا سيما في الأندلس التي تعايشت فيها الأديان السماوية وكانت أكثر البلدان غنى في التحاور الديني، وقد ظهر فيها هذا التحاور أو الجدال أول ما ظهر في النصف

الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) واتسم بالعنف والاستفزاز والتحدي لأن التعايش بين المسلمين والنصارى كان في عنفوان أمره ولقلة معرفة أحد الطرفين المتحاورين بالآخر.

أما الحوار الذي يمكن أن نصفه بأنه حوار علمي وموضوعي فقد ظهر في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وكان أشهر أعلام هذا الحوار هو الفقيه أبو محمد ابن حزم، فقد حاور اليهود والنصارى في عدد من كتبه ورسائله ولم يفته وهو في قرطبة أن يرد على كلام صادر من أبعد نقطة عنه هي القسطنطينية، وأشير هنا إلى قصيدته في الرد على شاعر نقفور ملك بيزنطة. ولكتابة ابن حزم الشمولية في هذا الميدان اعتبره عدد من الباحثين مؤسسا لعلم الأديان المقارن.

ولأبي الوليد الباجي معاصر ابن حزم باع طويل في الجدل الديني، وهو لايقل عن ابن حزم في هذا المجال بل إنه تفوق عليه في مناظرة جرت بينهما، ولشهرته في المناظرة ومهارته في الجدل دعاه المقتدر بالله ابن هود أمير سرقسطة إلى أن يجيب على رسالة راهب فرنسي لعله كان من دير كلوني Cluny، وقد بدا لي أن أشير هنا إلى هذه الرسالة – التي نشرت مع جوابها عدة مرات – باعتبارها صورة من صور الحوار الديني بين جهتين متقاربتين من جهات البحر المتوسط هما جنوب فرنسا والثغر الأندلسي، وقد استعملت كلمة الحوار على سبيل التجوز وإلا فإن الأمر يتعلق بلون من ألوان التبشير. فرسالة الراهب تدعو الأمير المسلم إلى الخروج من دينه والدخول في الدين المسيحي كما أن جواب الباجي هو دعوة مضادة تدعو الراهب إلى التخلي عن دينه والدخول في الإسلام.

جاء في ختام رسالة الراهب الفرنسي ما يلي : «ونحن نضرع إلى سيدنا يسوع المسيح أن يتولى رعايتك ويتكفل سلامتك ويهديك إلى دينه المقدس ويسعدك بالإيمان الصحيح به».

وجاء في جواب الفقيه الباجي : «فاعتبر أيها الراهب ضعف ما أنت عليه وفضل ما ندعوك إليه، فعسى أن يوفقك الله ويهديك فتصير بعلم الله بكونك من جملتنا وفيئتك إلى ملتنا، فقد بلغنا من إرادتك للخير ورغبتك فيها وحرصك عليه ما حرصنا به على إرشادك وهدايتك ورجونا سرعة انقيادك وإنابتك». وتكرر مثل هذه الدعوة المضادة في جواب الباجي وكأنه أراد بذلك أن يبعث اليأس في نفس الراهب الذي تكررت على الأمير رسائله ووسائله وكان – لطمعه في استمالته – يخاطبه بالأمير العزيز والملك الشريف والصديق الحبيب ويتودد إليه بالثناء على أمره الرفيع وبصيرته النافذة وأخلاقه النبيلة. ومما جاء في صدر رسالة الراهب الفرنسي قوله : «وإنك قد رأيت كتابنا إليك الذي راجعت عليه مراجعة نبيلة على حسب نظر أهل الدنيا ولم تكن بحسب مطلوبنا من المراجعة الروحية». ومعنى هذا أن جواب المقتدر المشار إليه كان جوابا دبلوماسيا رقيقا، ولعله أطمع الراهب في استمالته فكرر المحاولة. ولكننا مع هذا نتساءل عن السر في توجّه هذا الراهب الفرنسي إلى المقتدر بالله دون غيره من ملوك الطوائف ! هل هو قربه الجغرافي من الراهب المتكرر ؟ هل هو تسامح أو ميل ما عرفه به ؟ أم أن الأمر لايعدو أن يكون أسلوبا من أساليب الاستقطاب الديني والسياسي الذي لدينا منه حالات متعددة في الأندلس وغيرها من بلدان البحر المتوسط ؟

إن هذا العرض لا يتسع لتحليل المضمون في النصين المذكورين، فهو مضمون غني ولاسيما جواب الفقيه الباجي. ثم إن غرضي في هذا العرض هو الإشارة إلى مادة الجدل الديني القديم في ضفاف البحر المتوسط وليس الدخول في تفاصيل هذ الجدل.

أنتقل بعد هذا إلى محاولة ثانية من محاولات الحوار الذي دار في البلدان الساحلية للبحر المتوسط، وقد وقعت هذه المحاولة في القرن السابع الهجري (ق. 13م) بين الصوفي أبي الحسن الحرالي البجائي المرسي الأصل

(ت. 637 هـ 1239) وأسقف طركونة، فقد حدث أن بعض أقارب الحرالي هذا أُسروا وحُملوا إلى طركونة حيث أصبحوا في قبضة الأسقف المذكور، فكتب إليه الحرالي رسالة تعتبر نموذجا لسعة الأفق وروح التسامح واحترام الأديان والرغبة في حوار يدعو إلى التآخي والمحبة بين الناس أجمعين. وقد بدأ الحرالي رسالته بتقدير أن الله خلق البشر كلهم من نفس واحدة وبرأ أبدانهم من أديم أرض واحدة فهم في الحقيقة ذوو رحم واحدة وأنهم لو تعارفوا حق المعرفة لما وقعت بينهم الحروب ؛ ثم توسل الحرالي في رسالته بما يتوسل به الراغبون في السلام اليوم وهو أن أهل الديانات الثلاث هم بنو إبراهيم، فقد جعله الله أبا جامعا ليكون أولى باجتماعهم وتعاطف بعضهم على بعض وائتلاف بعضهم ببعض. ثم يضيف الحرالي قائلا : «ولكنهم مع الأسف لم تزدهم أسباب الألفة إلا افتراقا. ولم يجعل منهم توثيق الرحم إلا شتاتا وشقاقا ونفاقا» وقد استثنى «آحاداً من أفراد الفضلاء، وأكابر الحكماء، الذين قضوا حق الرحم والصلة وتحققوا بروح الله فتصافوا وتواصلوا في القرب والبعاد، وخلصوا من نكر التباغض والعناد» وقد عدّ الحرالي نفسه أحد هؤلاء الآحاد الذين وجب الأخذ عندهم بسنة المتحابين والمعذرة لخلق الله أجمعين «وهي الحكمة الفاضلة التي أسسها حكم الإنجيل ولم يحافظ عليها إلا القليل». ومن الغريب أن الأسقف لم يعجبه هذا الخطاب المتسامح الذي ينوه كما رأينا بالحكمة الفاضلة التي أسسها الإنجيل واعتبره خطابا خارجا عن أحكام الشرائع، وبدلا من أن يجيب عليه وجهه إلى سلطان إفريقية أبي زكرياء الحفصي وكأنه أراد بذلك أن يشكوه إلى السلطان المذكور الذي أمر بنفي الحرالي من مملكته ولو أن أسقف طركونة أجاب على خطاب هذا الصوفي العالم مثلما أجاب الفقيه الباجي على خطاب الراهب الفرنسي لكان في ذلك إغناء لأدبيات الحوار الديني.

وقد ذكر المصدر الذي أورد هذه الحادثة أن الأسقف أطلق بعد ذلك سراح أقارب الحرالي وعزا صاحب المصدر ذلك إلى بركته. ولم يذكر هذا المصدر

سبب وقوع هؤلاء في الأسر ولكننا نعرف أن الفترة كانت فترة حرب وأن مراكب المسلمين الجالين عن شرق الأندلس وقتئذ كانت تعترضها مراكب الأرغونيين وغيرهم كما أن مراكب هؤلاء كانت تتعرض هي كذلك للمهاجمة من المراكب المغربية وغيرها.

إن أمثلة الجدل الديني في الأندلس عديدة وسأكتفي هنا بالإشارة إلى بعضها، فمنها رسالة الفقيه القرطبي عبد الملك بن مسرة التي عنوانها : «ميزان الصدق، المفرق بين أهل الباطل والحق» وقد ردَّ فيها على رسالة لأساقفة طليطلة كتبها عنهم كاتب نصراني مستعرب يدعى عبد الرحمن بن غصن، وفي هذا القرن السادس الهجري (ق 12م) احتد هذا الجدل الديني بين عالم قرطبي هو أحمد بن عبد الصمد الخزرجي الذي كان أسيرا في طليطلة – وبين بعض القسيسين في هذه المدينة. وقد وصل إلينا كتاب هذا الفقيه الذي عنوانه : «مقامع هامات الصلبان، وروائع رياض الإيمان»، وتوجد منها طبعتان وفي القرن السابع الهجري على ما يبدو (ق 13م) ألف فقيه قرطبي آخر كتابا في الموضوع سماه : «الإعلام، بما في دين النصارى من الفساد والأوهام» وهو مطبوع أيضا.

والكتابان معا من الآثار التي جاءت في سياق ما يعرف بحركة الاسترداد، ولهذا نجدهما منذ العنوان يتسمان بالجفاف والجفاء.

وفي القرن السابع أيضا كانت مجادلة طريفة في شرق الأندلس بين أديب مؤرّخ هو ابن رشيق المرسي وراهب مستعرب يظن أنه ريموندو مرتين، وأبرز ما في هذه المجادلة هو تمكن هذا الراهب من البلاغة العربية تمكنا بدا على سبيل المثال في معرفته الدقيقة بمقامات الحريري.

ومن الأمثلة الأخيرة في هذا الموضوع أيضا كتاب «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب» لعبد الله الترجمان، وكتاب عبد الحق الإسلامي في مجادلة

أحبار اليهود وكتاب المورسكي أفوقاي الذي عنوانه : «ناصر الدين، على القوم الكافرين». ويجمع بين هذه الكتب أنها تنتقد من الداخل لأن أصحابها انتقلوا من دينهم إلى دين آخر.

إن المفروض في الحوار الديني من الجانب الإسلامي مثلا أن يلتزم المحاور أو المجادل بآداب منها ما ورد في القرآن كالآية : ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. والآية : ﴿أَدْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَن.﴾

لكن هذا الحوار الذي أشرنا إلى بعض أمثلته لم يكن يؤدي إلى التقارب لأن ظروف ذلك الزمن لم تكن تساعد على التقارب.

وكما هو معروف فقد بدأ منذ سنوات حوار جديد بين المسيحيين والمسلمين وهو حوار يبشر بالتقارب ولا سيما إذا قام على الأسس الصحيحة والمبادئ السليمة التي نجدها في كتاب صادر عن الفاتيكان عنوانه : «دليل الحوار بين المسلمين والمسيحيين»، ومما جاء فيه : «إننا حين نخص المسيحيين بخطابنا فإنما نرغب في أن تحفز قراءته إلى تهذيب شعورنا بالاحترام للعالم الإسلامي، وبهذه الطريقة نستطيع أن نعدّ أنفسنا للدخول في حوار حقيقي مع المسلمين حين نخلص للحقيقة ونتجرد من الأنانية». ومما جاء في هذا الدليل أيضا : «علينا أن نعترف بالمظالم التي ارتكبت في الماضي وعلينا أن نتخلص من أسوأ مشاعر تحيزنا وعلينا أن نذكر فكرة المسلمين عن المسيحية».

أنتقل بعد هذا إلى إلقاء نظرة على نماذج أخرى من التعايش في حوض البحر المتوسط وذلك من خلال التلاقي الحضاري والتواصل الثقافي وسأمثل بحالة الشريف الإدريسي الجغرافي والملك فردريك الصقلي أيضا وحالة العالم الرقوطي مع الفونسو الحكيم.

فالأول – وهو الشريف الإدريسي – يمثل حالة شبيهة بما يعرف اليوم بهجرة الأدمغة وكانت نادرة في الزمن القديم ولهذا فهي حالة سابقة لأوانها. لقد كتب الشيء الكثير عن الشريف الإدريسي وآثاره الجغرافية والذي يعنينا منه الآن هو حالة التعايش الفريدة بينه كعالم مسلم من جنوب المتوسط وبين حاكم مسيحي من شمال المتوسط، وقد ضرب كلا الرجلين مثلا شروداً في التسامح وسعة الأفق واحترام الآخر والإعجاب بالتميز مهما يكن دين صاحبه وجنسه.

ولعل بعض الذين يقرأون ديباجة كتاب «نزهة المشتاق» يعجبون من إطناب الإدريسي في تبجيل الملك روجار، وهو إطناب في التبجيل يتجاوز حدود علاقة مسلم بملك نصراني. ونجد نفس الإطناب والإعجاب عند كلامه على جزيرة صقلية، وربما اعتبرنا هذا شيئا طبيعيا من مؤلف يؤلف كتابا لولي نعمته، ولكن الشيء الذي لا يفهمه المسلم هو كلام الإدريسي عن بلدان إفريقية (تونس) التي غزاها روجار كقوله عن جربة : «افتتحها الملك المعظم روجار بأسطول بعثه إليها وذلك في آخر سنة تسع وعشرين وخمسمائة ثم استمر من بقي فيها إلى سنة 548هـ ثم نافقوا وخرجوا عن طاعة الملك المعظم روجار فغزاهم في هذه السنة بالأسطول فاستفتحها ثانية» فكأن الإدريسي هنا يواخذ أهل دينه ويوبخهم على دفاعهم عن بلدهم ويريد منهم أن يبقوا تحت حكم الأجنبي. وقد كان في وسعه الاقتصار على الوصف الجغرافي لجربة والمهدية وغيرهما من البلدان التونسية دون الإشارة إلى غزو روجار لها، وبذلك الأسلوب الذي يدل على تحبيذه لذلك الغزو ونظن أنه قد يكون انتقد بسبب هذا، وقد فسر المستعرب الإسباني بونس بويجس سكوت أصحاب كتب التراجم الأندلسية والمغربية بأنهم يعتبرونه مرتدا.

والواقع أن صلاح الدين الصفدي (8هـ/14م) ترجم للإدريسي في معجمه الكبير المعروف بـ«الوافي بالوفيات» ولكنها ترجمة محدودة كل ما فيها أن الإدريسي نشأ في أصحاب روجار وصنف له الكتاب المعروف بالكتاب الرجاري، بل إن الصفدي ترجم لروجار نفسه وهي ترجمة أوسع من ترجمة الشريف الإدريسي، وقد ذكر في ضمنها ترجمة غليالم ولد روجار وأورد شعرا للشاعر

المصري ابن قلاقس الأسكندري في مدح غليالم هذا ثم ذكر الصفدي غليالم الثاني الذي جرت بينه وبين السلطان الكامل الأيوبي. ومهما يكن الأمر فلم يكن الإدريسي وابن قلاقس الوحيدين الذين مدحا روجار وولده فقد أشار العماد الأصفهاني في «الخريدة» إلى عدد من مدائح شعراء مسلمين آخرين في ملوك صقلية النورمانيين ولكنه كان يصرح بعدم قبوله، ومثل العماد في نظرته هذه الرحالة ابن جبير (580هـ/1184) فهو وإن اعترف بتسامح ملك صقلية غليالم وأشاد بحسن سيرته واعتماده على المسلمين في تدبير مملكته إلا أنه لم يكن راضيا عن ذلك التعايش المغشوش وكان خائفا على ذوبان المسلمين واندماجهم في غيرهم طوعا أو كرها، ومن المعروف أنه لم يكن في ذلك الزمن ضمانات بحقوق الأقليات في العبادات أو التزامات حقيقية للوفاء بها.

وقد حدث فعلا ما تخوّف منه ابن جبير إذ جاءت بعد زمن من رحلته موجة من التعصب قضت شيئا فشيئا على ذلك التسامح الموقت. إن ما يمكن أن نسميه تجوزا بهجرة الأدمغة أو الكفاءات إلى هذه الضفة أو تلك كان أمرا موجودا في ذلك الزمان لكنه لم يكن أمرا عاديا كما هو الشأن في وقتنا الحاضر.

وكما هاجر الشريف الإدريسي إلى بلاط النورمان في صقلية هاجر قائد البحر في صقلية الذي كان يدعى بالقائد بطرس إلى الموحدين فتلقوه بحفاوة وولّوه قيادة الأساطيل وأصبح يعرف بأبي العباس أحمد الصقلي، وأخباره مذكورة في الحوليات التاريخية، وممن رحل من صقلية النورمانية إلى الموحدية أيضا في مراكش الطبيب أبو إسحاق إبراهيم ابن الحجر الذي كان طبيب البلاط الموحدي في عهد المستنصر ومن بعده، وهو من أسرة الحجر زعماء المسلمين بِصقلية في عهد النرمان.

وقد هاجرت جالية كبيرة من صقلية إلى المغرب في هذا العهد واستقر هؤلاء الصقليون في سبتة وفاس ومراكش وغيرها وما يزالون يحملون نسبتهم الصقلية إلى يومنا هذا.

ومن صور التواصل أيضا بين بلاط النورمان في صقلية والعالم الإسلامي تلك المسائل التي يعرف بعضها بالمسائل الصقلية ويعرف بعضها الآخر بالمسائل الانبرورية أي الامبراطورية فأما المسائل الصقلية فهي مسائل فلسفية وجهها فردريك الثاني ملك صقلية إلى مصر والشام والعراق واليمن، ولما رجعت إليه أجوبة علماء هذه البلدان لم يجد فيها ما يطلبه فسأل عن بلاد المغرب والأندلس فقيل له إن بسبتة رجلا يعرف بابن سبعين (614-669 هـ) فبعث سفيرا إلى الخليفة الرشيد الموحدي (630-640 هـ) فكتب إلى عامله بسبتة يأمره أن يطلب من ابن سبعين الجواب على الأسئلة، وهي أسئلة تتصل بفلسفة المشائين التي يعتبر ابن سبعين من الممثلين لها، وقد وصلت إلينا هذه الرسائل التي توجد مطبوعة وهي تدور حول قدم العالم وخلود الروح وغير ذلك، وتعتبر هذه المسائل الصقلية من أبرز علامات التواصل الحضاري الذي كان بين النورمانيين في صقلية والموحدين، وذلك منذ الصلح الذي تم بعد مدة من تحرير الموحدين للمهدية وغيرها من أيدي النورمانيين وبعد إرجاع السفينة المغربية التي تعرضت لقرصنة هؤلاء وكانت تقل بنت الخليفة يوسف بن عبد المومن زوج الأمير أبي زيد عبد الرحمن والي تونس.

وأشير على هامش هذا التواصل الذي تم بين جهتين في المتوسط على عهد الرشيد إلى تواصل آخر كان بين البابا إنوسنت والخليفة المرتضى الموحدي وتمثل في تبادل المراسلات، ومنها واحدة منشورة تعتبر آية في التسامح والتفاهم، وهذه المراسلة المؤرخة في 648 هـ 1250م تتعلق بما ينبغي أن يكون عليه رجال الدين المسيحيون الذين يعينون للعمل في بلاد الموحدين. ومما جاء في رسالة المرتضى : «ومتى سنح لكم أسعدكم الله تعالى بتقواه أن توجهوا لهؤلاء النصارى المستخدمين ببلاد الموحدين أعزهم الله من ترونه برسم ما يصلحهم في دينهم ويجريهم على معتاد قوانينهم فتخيروه من أهل العقل الراجح والسمت الحسن».

وأما المسائل الامبراطورية فهي سبع مسائل وجهها فردريك أيضا إلى السلطان الكامل الأيوبي ثلاث منها تتعلق بعلم المناظر، وقد أجاب عنها الفقيه الحنفي علم الدين قيصر الأسفوني (574-649 هـ 1178-1251م) ووفد بجوابه على الامبراطور مبعوثا من الملك الكامل، وقد كان الفقيه المذكور عالما رياضيا ومهندسا بارعا، وفي «الوافي بالوفيات» أن القاضي المؤرخ جمال الدين ابن واصل أجاب كذلك عن هذه المسائل لما توجّه في سفارة إلى الامبراطور قال : «وهي مشهورة تعرف بالمسائل الأنبرورية».

لقد وقفنا طويلا شيئا ما عند الواجهة الصقلية أو الإيطالية لأن ملوكها النورمان أو بعضهم رحبوا بالتعايش بين المسلمين والنصارى وأبدوا اهتماما كبيرا بالثقافة والحضارة العربية على حين تركز اهتمام أهل أرغون وجنوه وبيزة والبندقية وغيرها من المراكز الواقعة في شمال المتوسط على التعامل التجاري النشيط مع جنوب المتوسط ولو أن هذا التعامل كان يتعرض بين الحين والحين لبعض المشكلات التي كانت موضوعا لمراسلات وسفارات كما يظهر من الوثائق المحفوظة في أرشيفات دول البحر المتوسط التي تعتبر من أغنى الأرشيفات في العالم.

أود أن أضيف إلى ما ذكرته من حالات التعايش في البحر المتوسط حالة جديرة بالاهتمام وهي المتمثلة فيما قام به الفونسو الحكيم في مرسية وطليطلة، وسأقف فقط عند محاولة التعايش بين أهل الأديان عند استيلائه على مرسية فإنه أبقى على من كان من المسلمين واليهود وبنى مدرسة ليقرأوا فيها جميعا وعين على رأسها عالما مسلما من أهل مرسية هو أبو بكر محمد بن أحمد الرقوطي وقد اختاره لتفوقه في العلوم العقلية وإتقانه للغات الأجنبية، قال ابن الخطيب في ترجمته : «كان آية الله في المعرفة بالألسن يقرئ الأمم بالسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها». وقد حكى عنه حكاية طريفة وقعت بينه وبين الفونسو الحكيم، فقد قال هذا للرقوطي : لو تنصّرت لكان لك عندي كذا وكذا وكنت كذا

وكذا فأجابه الرقوطي بما أقنعه، ولما خرج من عنده قال لأصحابه : «أنا الآن أعبد واحداً فكيف حالي لو كنت أعبد ثلاثة كما أراد مني» وهو جواب لا يخلو من التندّر، ولعله استوحاه من قول الشاعر الأعمى بشار بن برد مخاطبا بعضهم :

يا ابن نهيا رأسي على ثقيل	واحتمال الرؤوس خطب جليل
ادع غيري إلى عبادة ربَّيـ	ن فإني بواحد مشغول

ولعلّ من المفيد في آخر هذا الحديث أن أشير إلى شخصين من جنوب البحر المتوسط كان لهما دور في التواصل مع شمال المتوسط ولو أنه تواصل كان بغير إرادتهما، وأعني بهما الحسن بن محمد الوزّان الغرناطي الأصل الفاسي، الدار المعروف بليون الإفريقي (1500-1550م) وأبا عبد الله محمد المعروف بابن خروف التونسي (ت. 966 هـ).

فالأول له شهرة عالمية وعلمية ولا سيما بكتابه الجغرافي المفيد والرائد في وقته وهو «وصف إفريقيا»، وقد ذاعت شهرة بـ ليونْ اليوم بسبب الحكاية أو الرواية التي وضعها عنه أمين مَعْلوف.

كان ليون الإفريقي من أبناء الجالية الغرناطية التي لجأت إلى مدينة فاس بعد سقوط غرناطة، وَأهلته ثقافته وكفاءته للعمل في بلاط الوطّاسيين، وقد قام برحلات عديدة في داخل المغرب وبلاد السودان وذلك لأغراض تجارية أحيانا أو في مهمات دبلوماسية أحيانا أخرى صحبة عمّه تارة ووحده تارة أخرى، ثم إنه حجّ وزار مصر وتركيا وغيرهما وركب البحر المتوسط ليعود إلى المغرب فوقع في أسر القراصنة الذين طالما أسروا غيره من الحجاج في ذلك الزمان. ولمّا علم القراصنة مكانته وثقافته قدموه هدية إلى البابا ليون العاشر، وقد كان هذا البابا مولعا بالعلوم والآداب والفنون فاستخدم الوزّان - بعد تنصيره - في تدريس اللغة العربية والتآليف في موضوعات اقترحها عليه وكان منها كتاب «وصف

إفريقيا» الذي اعتمد فيه الوزّان كثيرا على مشاهداته وذكرياته فجاء كتابا متميزا وترجم إلى لغات أروبية عديدة، ولاشك في أن الحسن الوزّان بتآليفه هذا وتآليفه الأخرى يمثل حلقة من حلقات التواصل بين الشرق والغرب، وهو كجغرافي مغربي ساقته الأقدار إلى روما يذكّرنا بسلَفه الجغرافي الإدريسي الذي ساقه قدره كما رأينا إلى صقلّية، وكلا الرجلين كُتب لهما أن يضعا لبنة في بناء التواصل الثقافي بين شعوب البحر المتوسط.

وأما ابن خروف فهو أبو عبد الله محمد ابن خروف التونسي، كان عالما جليلا رحل من بلده تونس بنية الحج ولقاء العلماء في المشرق ولما كان راجعا في البحر المتوسط أسره القراصنة حوالي سنة 950هـ/1638م وباعوه إلى قسيس هولندي كان كبير المكانة هو نيكولاس كلينارس، وكان في حاجة إلى دراسة اللغة العربية فوجد فيه بغيته. وكان مما درس عليه كتاب «المفصل في النحو» للزمخشري وهو من كتب الطبقة العليا في النحو. ويعتبر هذا العالم الأسير أستاذا لأول مستشرق. وقد قامت بين ابن خروف وتلميذه وحاميه علاقة مكينة تشبه العلاقة التي رأيناها بين الإدريسي ورجار والرقوطي والفونسو الحكيم والوزان والبابا ليون العاشر.

وكما تمكن الوزان من العودة إلى دار الإسلام فإن ابن خروف تمكن هو أيضا من الخروج من ربقة الأسر، فقد افتداه المريني أبو العباس أحمد واستقدمه إلى مدينة فاس حيث كان له أثر في إحياء بعض العلوم العقلية. ومن الطريف أن القسيس المذكور الذي يدعو شيخه بصيغة الملكية فيقول عنه : ابن خروفي لم يطق فراقه فصحبه إلى مدينة فاس لمتابعة الأخذ عنه حتى آخر ساعة ولعله إنما قبل الفدية فيه عطفا عليه وتعظيما له.

إننا نعثر عبر تاريخ البحر المتوسط على حالات متعددة من الأسرى الذين كان يستفاد من علمهم وكفاءتهم وخبرتهم سواء في الممالك النصرانية أو في

الممالك الإسلامية وكانوا طوعا أو كرها يغيرون أديانهم. وأما الأسرى المساكين الذين لم يكن لديهم علم ولا فهم فإنهم كانوا يكلفون بالأشغال الشاقة.

لقد كثر عدد الأسرى في بلدان البحر المتوسط بسبب القرصنة التي سادت البحر المتوسط والهجمات المختلفة على الشواطئ الجنوبية منه ولاسيما في الشمال الإفريقي خصوصا في القرن السادس عشر وما بعده، ولهذا نجد عددا من السفارات تتعلق بموضوع الأسرى، ومن أشهرها بالنسبة إلى المغرب – سفارة الغساني وزير السلطان العلوي مولاي إسماعيل إلى ملك إسبانيا كارلوس الثاني، وهي مدونة في رحلة اسمها «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» ومنها سفارة الغزال عن السلطان محمد بن عبد الله إلى ملك إسبانيا كارلوس الثالث وهي المدونة بعنوان : «نتيجة الاجتهاد، في المهادنة والجهاد»، ومنها سفارة ابن عثمان المكناسي في نفس العهد ولنفس الغرض وهي المعنونة بـ «الإكسير، في فكاك الأسير»، ومنها سفارة هذا السفير إلى مالطة ونابولي عن السلطان نفسه، وعنوانها «البدر السافر في افتكاك الأسرى من يد العدو الكافر».

لقد كان القرن السادس عشر تكريسا لقطيعة تامة بين شمال المتوسط وجنوبه، وهي قطيعة تولد عنها كثير من سوء الفهم، ولعلي لا أبعد عن الحقيقة إذا قلت إنه تولد عنها كثير من الأحقاد والإحن، وقد انجلت هذه القطيعة في آخر الأمر عن قوة الشمال وتقدمه وضعف الجنوب وتخلفه واتسعت الهوة الفاصلة بين الضفتين وازداد اتساع الهوة وعمقها بعد استعمار دول شمال المتوسط لدول جنوب المتوسط ثم كانت المواجهات المعروفة التي انتهت باستقلال بلدان الجنوب خلال النصف الأول من هذا القرن، ومنذ نحو نصف قرن أصبح هناك تعايش حقيقي بين شعوب البحر المتوسط وقامت علاقات ثنائية أو متعددة بين دول شمال المتوسط ودول الجنوب وظهرت الهجرة من الجنوب نحو الشمال التي بدأت منذ سنين كذلك ونتج عنها وجود جاليات إسلامية كبيرة لأول مرة خارج دار الإسلام.

طلائع الفكر العلماني
في العالم العربي

محمد الكتاني

برغم رجحان دخول لفظ «العلمانية» إلى المعجم العربي المزدوج اللغة منذ أزيد من قرن ونصف، على يد بعض تراجمة الحملة الفرنسية على مصر[1]. كترجمة للفظ الفرنسي Laicité أو اللفظ Secularism. وهما يعنيان معا الشأن الدنيوي في مقابل الشأن الأخروي. فإن تداوله في الكتابات العربية لم يظهر إلا بعد ذلك بأزيد من قرن كامل على الأقل. إذ كان الكتاب العرب يطلقون على فكرة «العلمانية» اللائكية تارة، أو اللادينية تارة، أوالدنيوية مرة ثالثة. كما فعل فرح أنطون وشكيب أرسلان وسلامة موسى وساطع الحصري[2].

والعلمانية لفظ بصيغة المصدر الصناعي منسوب إما إلى العَلْم. وهو العالَم، أي الدنيا حسب ما رجحه الشيخ عبد الله العلايلي، بزيادة النون وتاء المصدرية. فقِيل فيه «عَلْمانية» مثل «روحانية»، وإما منسوب إلى «العِلم» حسب رأي عدد آخر من الباحثين. أما فكرة فصل الدين عن الدولة التي هي مضمون «العَلمانية» فقد راجت أولا في مقالات الكتّاب المسيحيين اللبنانيين الذين كانوا

يحبذون فصل الدين عن الدولة. في وطنهم لبنان وجعل المجتمع المدني يحكم نفسه بالقوانين التي يشرعها لنفسه. أما لفظ «اللائكية» فقد انتحله الأتراك في صيغة Laiklik. وقد استعمله شكيب أرسلان بصيغة اللائقية.

وكان في مقدمة العوامل التي مهدت لانتقالها إلى العالم العربي ظهور الوعي الوطني والقومي، ولا سيما في بلاد الشام بعد انفتاح الفكر العربي على الثقافة الغربية، وبخاصة انفتاح المسيحيين اللبنانيين على الفكر الفرنسي وثقافته.

ففي أخريات القرن التاسع عشر، كان رواد النهضة العربية في كل من مصر والشام يمدون الجسور بين الفكر الأوروبي والفكر العربي. فأنشئت الجمعيات الأدبية والعلمية والسياسية في لبنان، ونظمت المنتديات، وحفلت الصحف بالمقالات والمترجمات عن الفكر الغربي. ثم أخذ الكتّاب اللبنانيون قبل غيرهم يدعون إلى القومية العربية العَلمانية، وإقامة الدولة الوطنية على أساسها، لاسيما بعد التحرر من الخلافة العثمانية، باعتبار الدولة القومية هي التي تقوم على روابط وحدة اللغة والثقافة والانتماء إلى الأرض فقط. وهو ما يسمح لهم بالاشتراك في بناء دولة يحتلون فيها مراكز القيادة الفكرية، باعتبارهم خير وسيط بين الثقافة العربية والثقافة الغربية.

ونظراً لما كان يزامن هذا التوجه القومي العربي في لبنان من تخطيط استعماري، لدى كل من فرنسا وانجلترا، لإضعاف الدولة العثمانية. وتشجيع كل القوميات الانفصالية في البلاد التابعة للخلافة تمهيداً للاستيلاء على ميراثها. فقد تدفق عون فرنسا وانجلترا لتأييد الاتجاه القومي العربي، فتنافست كل منهما في التدخل في شؤون جبل لبنان، فتحزَّبت فرنسا للموارنة، وتحزَّبت انجلترا للدروز، وأفضى ذلك إلى تنمية النزعة الطائفية في لبنان، وإلى دخول لبنان في حروب أهلية مدمرة. بدأت بمذابح الحرب الطائفية سنة 1860 وكان لهذه الحروب

تداعياتها العميقة، ليس فقط في توسيع الهوية بين الطوائف وإنما في التوجهات السياسية، التي كان من جملتها استعلاء النزوع إلى إبعاد الدين عن السلطة السياسية، كضرورة ملحة لبناء مجتمع عربي موحد، قائم على التعددية العقدية واحترام الاختلاف.

ومن الكتاب اللبنانيين الرواد الذين تحدثوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن ضرورة انفصال الدين عن الدولة. أو عن ضرورة التسامح بين العقائد والمذاهب، أو عن الولاء للوطن وحده، وللأمة العربية وحدها، فرانسيس مراش (1873) ونوفل الطرابلسي (1884) ونجيب عازوري (1916) مؤسس جمعية (جامعة الوطن العربي). وأديب إسحاق[3] ـ (1885) أما الكتاب الذين نهضوا في موازاة ذلك بنقل الفكر الأوروبي إلى الشرق فمنهم فرح أنطون (1712) وشبلي شميل (1917) ويعقوب صروف (1927) صاحب مجلة المقتطف، وإسماعيل أدهم (1940).

لقد فتح هؤلاء الكتاب المسالك أمام القراء العرب، لولوج ثقافة الغرب، والاطلاع على مذاهبه. بما فيها الأفكار التي حررت العقلية الأوروبية من سلطة المعتقدات الدينية. و هاجمت المسيحية بعنف، واعتبرت المنهج العلمي التجريبي هو وحده طريق العقل لبلوغ الحقيقة. وهذه الفكرة الأخيرة هي التي كرس لها شبلي شميل (1917) كل كتاباته في أواخر القرن التاسع عشر، ناقلا بالأخص أفكار هكسلي وسبنسر وداروين. وكان من الطبيعي أن تفضى هذه الأفكار إلى اعتبار الدين نقيضا «للعلم». وإلى نشوء الاعتقاد بأن الدين الذي أقصته أوربا من حياتها السياسية، هو نفس الدين الذي يجب إقصاؤه من الحياة السياسية عند المسلمين. وإذا كنا لا ننتظر من الكتاب اللبنانيين المسيحيين غير هذا الموقف.فإننا نعجب كيف مضى في نفس الدعوة إلى هذا الاتجاه بعد ذلك كتاب ومفكرون مسلمون. تداولوا نفس التصورات ومناهج التحليل، برغم اختلاف

المرجعيات الدينية وتباين مقاصدها ومناهجها ومفاهيمها بين الاسلام والمسيحية.

لقد ارتكز دعاة العلمانية الرواد في عالمنا العربي على الأفكار الرئيسية التالية :

أولها أن الدين بصفة عامة لا يمكن أن يكون إطاراً مؤسسيا لدولة قومية أو وطنية تكفل حقوق الحرية والمساواة بين أبنائها.

ثانيها أنه بقدر ما يعتبر الاعتقاد الديني ظاهرة ملازمة للانسان فإن التعددية الدينية ظاهرة لا مناص منها. وأن «العَلمانية» بعز لها للدين عن السلطة السياسية، فإنها توفر ما لابد منه لتعايش الأديان وهو التسامح والتعايش، بالاعتراف بمبدأ أن الدين لله والوطن للجميع.

ثالثها أن طبيعة اجتماع القيادة الدينية والسياسية في يد واحدة لا يمكن أن تفضى إلا إلى الاستبداد في الحكم، ومصادرة الحريات، بما فيها حرية الاجتهاد، والتعددية الفكرية.

رابعها أن الدين بصفة عامة يتعارض في جل معتقداته مع العقل. ولاسيما حين يمارس هذا العقل سلطته التي لا تحد في النقد والثورة على المعتقدات الغيبية.

خامسها أن الاسلام عرف منذ بداية تاريخه الفصل بين ما هو سياسي، وما هو ديني. وأنه لامبرر لجعل التاريخ الاسلامي دليلا على اقتران الدين بالدولة. لأن هذا الاقتران ليس في صالح الاسلام نفسه.

هذه هي الأفكار الرئيسية التي يمكن استخلاصها من كتابات النصف الأول من القرن العشرين. والتي نمت في ظل المشاعر القومية والوطنية، والتعبئة ضد الاضطهاد العثماني أو ضد الاحتلال الأجنبي.

لقد كان أول من أثار فكرة العلمانية للسجال في الشرق هم الكتاب المسيحيين في لبنان، الذين كانت أوضاعهم الاجتماعية والسياسية تعاني من الصراع الطائفي والديني، فطالبوا بإبعاد الدين عن السلطة السياسية. مدفوعين إلى هذا التوجه بسببين موضوعيين بالنسبة لهم :

أولهما أن المسيحية لم تقم منذ عهد المسيح عليه السلام إلا على هذا الأساس، من الفصل بين السلطة والدين. فالمأثورعن عيسى عليه السلام أنه قال أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وقوله «مملكتي ليست في هذا العالم».

والثاني لأن الكنيسة بمختلف مذاهبها لعبت دوراً معروفا في مقاومة حركة العلوم الحديثة، كما لعبت دوراً أساسيا في تأجيج الاضطرابات داخل الممالك الأوروبية. وبذلك لم يكن نزوع هؤلاء إلى العلمانية إلا تصحيحا لمسار الكنيسة في عدم تدخلها في شؤون الدولة، والحفاظ على دور الدين الروحي بعيداً عن معترك السياسة وأخطائها.

فكان التشبث بالوحدة القومية بمنأى عن إدخال العقيدة الدينية في الاعتبار بمثابة الخيار الوحيد لبناء مجتمع لبناني متماسك، تحكمه دولة علمانية تحقق المساواة بين سائر أبنائه.

وفي أوائل هذا القرن كتب فرح أنطون في مجلته (الجامعة) عن الفيلسوف ابن رشد. واستغل الموضوع للحديث عن الدين والفلسفة. وكان فيما ورد في ثنايا تحليله أن جميع الأديان إنما هي دين واحد، من حيث الشرائع. وهذه الشرائع لاقيمة لها في حد ذاتها، لأنها مجرد وسائل لتحقيق غاية واحدة. وهذا ما يقتضي التسامح فيما بينها وبين المخالفين. ويترتب على هذا المبدأ ضرورة فصل الدين عن السلطة السياسية في أي مجتمع، ذي عقيدة دينية. وذلك لخمسة أسباب في نظره :

أولها، لأن غايات السلطتين تختلف فيما بينها، وقد تتناقض. فالدين يتوخى عبادة الله والفضائل الأخلاقية. وبما أن كل ذي عقيدة يظن أنه وحده يمتلك الحقيقة، ويتعصب لها ويرغب في اعتناق الغير لها، فإن من يجمع بين السلطتين الدينية والسياسية لابد أن يضطهد كل من ليس على عقيدته. وأما من يحكم المجتمع من غير تقيد بالعقيدة وأحكامها. فإنه لا يسعى إلا إلى حماية الحرية الفكرية في حدود القانون. ولذلك لا يجوز له أن يضطهد المخالفين له في الاعتقاد.

وثانيها، لأن المجتمع الصالح يحقق المساواة بين أبنائه، من غير نظر إلى الاختلاف بينهم في العقيدة.

وثالثها، لأن السلطة الدينية تهتم بمصير الإنسان الأخروي، في حين تهتم السلطة السياسية بتحقيق الحياة الآمنة للمواطنين جميعا، وتدبير شؤونهم الدنيوية.

ورابعها، لأن الدولة حين تلتزم بالعقيدة الدينية تنزل بالدين إلى حلبة السياسة، فتضعفه، ولاسيما حين تفرق بين أبناء المجتمع الواحد، بسبب العقيدة، فتخلق أسباب الشقاق والنزاع الذي يعود عليهم بأوخم العواقب.

وخامسها، لأن كل الحكومات الدينية تؤدي إلى إشعال الحروب.

ويخلص فرح أنطون الذي كان من رواد الفكر العلماني في الشرق العربي إلى أن الدولة في بلدان الشرق يجب أن تقوم على مبادئ الحرية والمساواة بين المواطنين لاغير[(4)].

وفي مساجلته للشيخ محمد عبده الذي تصدى لنقض تلك الأفكار، حاول فرح أنطون أن يقنعه بأن العلم والفلسفة هما اللذان حررا أوربا من التعصب

الديني الأعمى، وأنه بفضل انفصال الدولة عن الدين في الأنظمة الحكومية الأوربية تحققت المساواة ونُبذ التعصب.

ومن هذا المنطلق دعا فرح أنطون إلى انتهاج بناء الدولة العربية على أسس علمانية، وذهب إلى القول بأن هناك مقومات لكيان الدولة أهم من الدين. وهي الوحدة القومية، والأخذ بالعلوم الحديثة. معتبراً أن انتصار محمد علي حاكم مصر يومئذ على الوهابيين في الحجاز سنة 1818 يؤكد صدق هذه الحقيقة. وهي انتصار الدولة المدنية على الدولة الدينية. ولو كانت فكرة محمد عبده صادقة في كون الشعور الديني القوي كافيا وحده لقيام الأمة وظهورها لكان الوهابيون قد انتصروا على جيش محمد علي الذي لم يكن له وازع ديني[5].

لقد كان السجال القوي الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون قد قرأه جمهور واسع من المثقفين العرب يومئذ، في كل من مصر وبلاد الشام، واطلع عليه الرأي العام المهتم بتطور الأوضاع السياسية في بلاد الشرق العربي، الذي كان يعاني استبداد الحكام.

وفي هذا السياق يأخذ كتاب «طبائع الاستبداد» للمفكر العربي عبد الرحمن الكواكبي (ـ 1902) مكانه البارز في تطور الفكر العلماني. بالرغم من أن صاحبه لم يكن من دعاة العلمانية بالمعنى السياسي الدقيق. لكن أفكاره كانت تمثل الحلقة الرابطة بين الدين والاستبداد السياسي.

ففي هذا الكتاب الذي لم يوقعه الكواكبي باسمه المكشوف مخافة المتابعة حلل طبائع المستبدين. وعلاقة الاستبداد بالدين، وأعلن أن معظم المفكرين السياسيين في أوربا أجمعوا على القول بأن الاستبداد السياسي ناجم عن الاستبداد الديني، مستنتجا ذلك من التاريخ الأوربي، في العصر الوسيط. وقال إن المستبدين في التاريخ قد تحولوا إلى أشباه أنبياء معصومين، أو أشباه آلهة

معبودة. وأن تاريخ هؤلاء المستبدين في الشرق يظهر لنا أنهم كانوا السبب في استبداد رجال الدين، حينما وسعوا نفوذهم وقربوهم وضمنوا لهم المكاسب المتوارثة، وأوهموا الشعوب الخاضعة لهم بجلال قدرهم، فتعلقت هذه الشعوب برجال الدين، وفي مقدمتهم مشايخ الصوفية والزوايا[6].

ومن الطبيعي أن يكون التحرر من الاستبداد الديني وسيلة للتحرر من الاستبداد السياسي في نظر الكواكبي. والعكس صحيح أيضا. وهذه هي الفكرة التي هيأت الرأي العام في بلاد الشام، لاستثمار النزعة العلمانية، في أرض خصبة كانت ترزح تحت نير التبعية للسلطنة العثمانية، وذلك عن طريق تغليب المشاعر القومية والتعلق بمصلحة الوطن العليا على ماعداهما، من روابط الدين والعقيدة. وتوالت الأحداث السياسية المتسارعة خلال الحرب العالمية الأولى وما بعدها في إتجاه تنمية هذه النزعات القومية الوطنية، فجعلت الجماهير الواسعة تتعاطف مع المشروع السياسي القومي، الذي يعطي تلك الجماهير تصوراً ملموسا عن دولة قومية حديثة، تنعم بالاستقلال الوطني، وذات أهداف اجتماعية واقتصادية وحضارية، تنقلها من التخلف والضعف إلى التقدم والحداثة.

ليس معنى ذلك أن المشاعر الدينية لم يكن لها تأثير في خضم هذه الأحداث. فالإسلام ظل من أهم عناصر تفعيل الشعور الوطني، والوعي بالهوية المتميزة، في البلدان الغربية والاسلامية بأسرها، فقد تحول الاسلام بفضل حركات الاصلاح والتجديد في بداية القرن العشرين إلى طاقة نفسية مكظومة قابلة للإثارة والتحفيز، ولكن قادة هذه الحركات الاصلاحية لم يعبروا عن أي مشروع سياسي قابل للتطبيق غداة الاستقلال.

وقد تمخضت التطورات والأحداث السياسية المتلاحقة يومئذ في الشرق العربي في بداية العشرينيات عن إلغاء الخلافة الاسلامية العثمانية في تركيا،

وإقامة جمهورية علمانية بدلها. فوقف المفكرون يومئذ من هذا الحدث التاريخي مواقف مختلفة. فحين كان العلمانيون العرب، ولاسيما المسيحيين يعتبرون هذا الحدث نتيجة منطقية لانحطاط الامبراطورية العثمانية، ومصيراً حتميا لنظامها المنغلق انخرط العلماء المسلمون. من مجددين وتقليديين في سجال عقيم. ممَّا أعطى للفكر العلماني فرصة متميزة لعرض إيجابيات فصل الدين عن الدولة. وفي هذا السياق صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) في مصر سنة 1925 للشيخ علي عبد الرازق (1888-1966). فمثل المحطة الثانية التي تميزت بانتقال الدعوة إلى العلمانية من المسيحيين إلى المسلمين أنفسهم على يد أحد مشايخ الأزهر. الذي اعتبر أن فصل الدين عن الدولة مما تقتضيه طبيعة الدين الاسلامي نفسه، وقد أرتأينا أن نقف على أهم أفكار هذا الكتاب الذي يعد في نظرالعلمانيين وثيقة اسلامية رائدة، تزكي التوجه العلماني بمنطق الاسلام نفسه، ومايزال يعتبر كذلك حتى اليوم.

يوضح المؤلف في الباب الأول طبيعة الخلافة كما تصورها الفقهاء والمفكرون الاسلاميون. وأنهم أسبغوا على مقام الخليفة كل تقديس، من حيث كونه خليفة لرسول الله، ومن وجوب الطاعة له، كجزء من طاعة الله ورسوله. وكونه صاحب الأمر والنهي والسلطان المطلق على الناس. وأن الولاية له عامة، وكل ولاية عظمت أو صغرت فهي مستمدة من ولايته. وأنه يظل مقيداً على المستوى النظري بأحكام الشريعة. التي لايمكن أن يتخطاها، وأن في هذا التقييد ما يكفي في نظر الفقهاء لضبطه وتقويم انحرافه، وكبح جماحه.

أما في الباب الثاني فيناقش فيه المؤلف حكم الخلافة، الذي اتفق عليه جمهور الفقهاء، على أنها واجبة شرعا وعقلا، وأنها مما انعقد عليه الإجماع. وحجتهم هي أن الصحابة والتابعين عملوا بذلك، وأجمعوا عليه، وأن حمل الناس على مقتضى الشرع واجب، فالوسيلة إليه واجبة، وهي تنصيب الخليفة.[7]

لكن المؤلف يلاحظ أن هؤلاء العلماء لم يستظهروا على مذهبهم، لا بآية من القرآن ولا بحديث من أحاديث الرسول ﷺ. وأن العلماء لو استطاعوا أن يجدوا شيئا من ذلك لنقلوه بالفعل، في سياق الاحتجاج. فالقرآن لم يشر إلى شيء من ذلك. والآيات الواردة عندهم في هذا المعنى مثل قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء، 59). ليس فيها شيء يصح الاعتماد عليه، في وجوب تنصيب الخليفة في نظره. فعبارة «أولي الأمر» قد تدل على عامة الأمراء والحكام والقضاة والعلماء حسب السياق. وأما إجماع العلماء على وجوب ذلك فليس له في نظره مستند من النص الشرعي حسب قاعدة الإجماع. وهو يحيل القارئ إذا أراد الاستزادة من الأدلة إلى كتاب «الخلافة» للسّير توماس أرنولد. ففيه البيان المقنع حسب رأيه.

ذلك شأن الخلافة من الناحية الفقهية. وأما من الناحية الاجتماعية فالمؤلف يلاحظ أن علماء المسلمين لم يُعنَوا بالسياسة، ولا بأنظمة الحكم، برغم توافر الدواعي إلى ذلك، ورغم ازدهار الحركة العلمية في كل باب من أبواب العلم. وكان من الأسباب التي سنحت لهم لتناول هذا الموضوع ما وجدوه عند اليونان منه، وما كانت تزخر به حركة التاريخ الاسلامي من تمرد على سلطان الخلفاء، وخروج على الدول وملوكها. والسبب في عدم تناولهم هذا البحث يعود في رأي المؤلف إلى أن الخلفاء لم يستندوا في حكمهم إلا على القوة والظلم والاستبداد، مستنتجا من كل ذلك أن ضغط الملوك والخلفاء وإرهابهم هو الذي منع العلماء من الخوض في مسائل السياسة. لدرجة أن المرء قد يعجب كيف أمكن لبعض العلماء أن يتحدى كل وسائل القهر، حينما تحدث عن بعض مسائل السياسة والحكم.

ثم يقرر أن الفقهاء المسلمين لو أرادوا بالإمامة ووجوبها مجرد وجوب قيام حكومة تنظيمية في المجتمع الإسلامي، كما هو الشأن في كل المجتمعات

الأخـرى، في أي صـورة من صـور الحكومـة، ومن أي نوع كـانت، لكانوا على صواب فيما أرادوا. أما إن أرادوا إثبات ذلك النوع من الحكومة الذي هو الخلافة فدليلهم ضعيف.[8]

ويقـول : «الواقع المحسـوس الذي يؤيده العقل ويشـهد به التـاريخ قديما وحديثا أن شـعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء «خلافة» وأن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شـيء من ذلك. فليس بنا من حـاجـة إلى تلك الخـلافـة لأمـور ديننا ولا أمـور دنيـانا. ولو شـئنا لقلنا أكـثـر من ذلك. فـإنمـا كـانت الخـلافـة ولم تزل نكبـة على الاسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد».[9]

وفي الكتـاب الثـاني، حـول نظام الحكم في عـصـر النبـوة يواجـه المـؤلف المشكلة من وجـهـها التـاريخي فـيتسـاءل : هل كان الرسول ﷺ صـاحب دولة سياسية ورئيسـها، في الوقت الذي كان صاحب رسالة سماويـة وزعيـم وحـدة دينية ؟

يرى المؤلف أن المسلمين مالوا إلى الاعتقاد بأن الرسول كان نبيا ورئيسا دنيويا في عهده، وأن الإسلام في ذلك العهد كان دولة أسسها الرسول. وكلام العلماء كابن خلدون قديما ورفاعة الطهطاوي حديثا، صريح في هذا الباب[10].

وهنا يستعرض الشيخ علي عبد الرازق بعض مظاهر الدولة أو مظاهر الحكومة السياسية، التي أخذ الرسول بمقاليدها. فيأخذ في التشكيك في تلك الأنظمة التي اختطها الرسول، و في بعض دلالاتها. محملا ما ثبت منها تاريخيا على أنه عمل منفصل عن مهمة الرسول الدينية.

فالمؤلف يعتقد أن القول بأن الرسول كان نبيا ورئيس دولة قول تقوم في وجهه كثير من العقبات. لأن الرسول لم يكن سوى مبلغ رسالة إلهية لا تشوبها

نزعة ملك ولا نزعة حكم، ولا تأسيس دولة. نعم إن رسالته كانت تستلزم زعامته على قومه، وسلطته عليهم، ولكنها زعامة روحية غير زعامة الرئاسة الحكومية، وسلطان غير سلطان الملك. وهذه الرسالة بحكم طبيعتها اقتضت تميزه على قومه، ونصرة الله له وطاعة الناس إياه. تصديقا لقوله تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (النساء، 64).

ثم يتناول المؤلف في الكتاب الثالث الجانب التاريخي من حياة الخلافة والحكومة في الاسلام، ليستظهر ببعض ما يمثل به على صحة دعواه. فالتاريخ الإسلامي في رأيه حافل بالدلائل المؤيدة لآرائه. فقد كان الإسلام رسالة عالمية لا تخص العرب وحدهم. وظهورها على أيدي العرب لا يقضي حتما بتأسيس دولة عربية (؟)[11].

وأما الوحدة التي أوجدها الرسول بين العرب المسلمين على اختلاف نزعاتهم، فقد كانت وحدة عقيدة لا وحدة دولة. (؟) ولذلك لم يغير الرسول شيئا من أنظمة تلك القبائل لا في الميدان القضائي ولا الإداري، ولا عزل واليا ولا عين قاضياً[12] : ويقول إنك إذا تأملت، وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية. وهو بعد كل هذا أو ذاك إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين».

وفي سياق إيراد الآراء المختلفة والرد عليها يورد المؤلف نصا للعلامة ابن خلدون في صميم الموضوع، وهو قوله : «اِعلم أن الملة لابد لها من قائم عند غيبة النبي، يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كالخليفة للنبي فيهم، فيما جاء به من التكاليف. والنوع الانساني أيضا بما تقدم، من ضرورة السياسة فيهم، للاجتماع البشري، لابد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويَزَعُهم عن مفاسدهم بالقهر. وهو المسمى بالملك. والملّة الاسلامية، لما كان الجهاد فيها

مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الاسلام طوعا أو كرها اتّحدت فيها الخلافة والملك. وأما ما سوى الملّة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعا، إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شئ من سياسة الملك لانهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم الأخرى.[13]

ويعلق الشيخ علي عبد الرازق على كلام ابن خلدون بأنه. لا يرى لهذا القول دعامة ولا يجد له سنداً، وأنه يتنافى مع الرسالة الاسلامية. ثم يتساءل : إذا كان الرسول قد أسس دولة سياسية، فلماذا خلت دولته من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم ؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة من أمر النظام الحكومي في زمنه ولماذا ولماذا ؟.[14]

ويفترض المؤلف في مواجهة هذه الأسئلة أحد أمرين : فإما أن نعتقد أن نظام الحكومة النبوية كان مكتملا إلا أنه خفي علينا أمرها فيما خفي علينا من شؤون التاريخ، وحينئذ فمن حق العلماء أن يشكوا في ذلك، إلى أن يثبت لهم اليقين. وإما ألا نحمل معنى الحكومة والنظام السياسي في عهد الرسول على مفاهيمنا اليوم، وإنما على القول بأن الحكومة النبوية كانت فطرية بسيطة، تلائم الأميين. إلا أنه لا يرتضى هذه النتيجة، ويقول : إنه لا حل لهذا الإشكال سوى اعتبار النبي ﷺ صاحب زعامة دينية لا زعامة سياسية. ثم يورد الآيات القرآنية الدالة على أن النبي ﷺ لم يبعث ليكون مسيطراً على الناس ولا حفيظا ولا وكيلا على المسلمين.

ثم يمضي الشيخ علي عبد الرازق في أحكامه المطلقة والعارية عن الدليل المقنع في أكثرالأحيان، إلى القول بأن الرسول لحق بربه، والعرب (دول) شتى، لكنهم كانوا وحدة دينية. ولهذا ظهرت فيهم مظاهر الاختلاف حول الخلافة، وكادت تعصف بوحدتهم عواصف الاختلاف، وارتد منهم من ارتد. والسبب هو أنه لم يكن لأحد بعد الرسول أن يقوم مقامه، فما كانت رسالته لتورث. وهكذا

لحق بربه دون أن يعين من يخلفه. ولما كان قد بلغ رسالته كاملة، فلا يجوز أن يكون قد سكت عن أمر الحكومة لو كان أمرها متصلا بالدين وأحكامه.[15]

تلكم أهم الأفكار في كتاب الشيخ علي عبد الرازق الذي أثار في وقته زوبعة، بل عاصفة من النقد والنقد المضاد، بين مختلف المفكرين السياسيين وكبار العلماء. ومما ينبغي التذكير به أن الكتاب صدر في ظرفية سياسية دقيقة. بحيث يجوز اعتباره قد جاء تعبيراً عن موقف سياسي في معركة سياسية، كانت حامية الوطيس يومئذ. فكان تحديا لملك مصر أحمد فؤاد الأول، وهو يتطلع إلى تحويل عرشه إلى كرسي للخلافة الإسلامية، وإن كان بعض الباحثين، قد ذهب مذهبا آخر في الموضوع[16]، كما جاء الكتاب معارضا ولاشك للذين كانوا يعتبرون الخلافة الاسلامية رمزاً من رموز السيادة الإسلامية. التي يجب أن تستمر وهم الذين عقدوا المؤتمر الإسلامي للخلافة بالقاهرة سنة 1924. وأصدروا مجلة «الخلافة الإسلامية».

و يمكن إيجاز القول بخصوص العاصفة التي أثارها الكتاب في أن بعض السياسيين اعتبروه تأييداً للجبهة الملكية في مصر. من موقع تحرك هذه الجبهة، وفي تواطؤ مع الانجليز لمبايعة ملك مصر فؤاد الأول خليفة للمسلمين، بعد فراغ منصب الخلافة في تركيا. واعتبر بعضُهم الآخر أنه يعبر عن حرية الفكر والاجتهاد، من موقع التطلع إلى الحياة الديمقراطية، بالقضاء على النظم الاستبدادية، التي اتخذت من الدين غطاء لها. كما كان الشأن بالنسبة للخلافة العثمانية. واعتبر بعضهم الآخر أن الكتاب يخدم فكرة القومية القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة لا أكثر ولا أقل.

وقد حوكم مؤلف الكتاب أمام هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر، وحكم عليه بتجريده من صفة «العالم»، وبعزله من منصب القضاء. وقد أثر ذلك في نفسه، حتى إنه اعتزل الحياة العامة فلم ينشر بعد ذلك شيئا.

وبما أننا لم نستهدف من هذا الحديث سوى الوقوف على طلائع الفكر العلماني في الشرق العربي، فإننا لم نتناول الكتب التي صدرت في الرد على كتاب الشيخ على عبد الرازق، وهي كثيرة، ولضيق المقام عن استعراضها بيد أنه يمكن إجمال مختلف الاتجاهات الرئيسية التي اتخذت موقفا معينا من الكتاب وصاحبه في ثلاثة :

– اتجاهُ نَاصَرَ الكتاب وصاحبه. ويمثله المفكرون الليبراليون والتقدميون العلمانيون، الذين كانوا يمثلون في نفس الوقت القوى السياسية القومية، الآخذة بمناهج الفكر السياسي الغربي، وفصل الدين عن الدولة، وإنشاء المؤسسات السياسية الحديثة في المجتمعات العربية كمنهاج لمواكبة الحضارة وتحقيق التطور.

– اتجاهُ عَادَى الكِتَابَ وصَاحِبَه، ونعته بأقبح النعوت. وتمثله القوى الإقطاعية، التي اتخذت من بعض علماء الدين المحافظين أبواقا لها، وكانت ترى ضرورة الحفاظ على الخلافة «كجهاز لحماية الإسلام» كما ترى أنه من الضروري تعويض هذا النظام الذي سقط في تركيا بنظام مماثل في مصر بتحويل الملكية المصرية إلى نظام خلافي.

– اتجاه عارض الكتاب من حيث محتواه الفكري كمحاولة اجتهادية، ورد على صاحبه من منظور فقهي وتاريخي خالص، بغض النظر عن كون هذا النقد كان يخدم من حيث أراد أصحابه أو لم يريدوا حركة إدانة صاحبه من الوجهة السياسية. وهذا الاتجاه هو اتجاه بعض المفكرين الإسلاميين البارزين كالشيخ بخيت المطيعي ومحمد رشيد رضا والشيخ الخضر حسين.

ثم تخفت أصوات العلمانية في مصر. بعد محاكمة الشيخ علي عبد الرازق حيناً. لتنطلق من جديد بعد عقدين من السنين وعلى يد عالم أزهري آخر بعد

استعلاء حركة الإخوان المسلمين، وهو الشيخ خالد محمد خالد صاحب كتاب «من أين نبدأ» الذي صدر سنة 1950. والذي اعتبر صاحبه أن الجمع بين القيادة السياسية والقيادة الدينية ضرب من الكهانة. وأن الحل الوحيد لإخراج مجتمع مصر من القهر والجوع هو الحكم الوطني العَلماني القائم على الديمقراطية والاشتراكية. فالدين الصحيح لايحتاج إلى دولة أو حكومة.

ومن جملة فصول هذا الكتاب فصل بعنوان «قومية الحكم» يتساءل فيه المؤلف قائلا : أنمزج الدين بالدولة. فنفقد الدولة ونفقد الدين ؟ أم يعمل كل منهما في ميدانه، فنربحهما معا، ونربح أنفسنا ومستقبلنا[17] ؟ ثم يحدد طبيعة الدين الإسلامي وهي هدايته للخلق ودعوته إلى الوحدانية والأخوة الانسانية، والمساواة البشرية. كما يذكر أن الرسول عليه السلام كان يعرف مهمته حق المعرفة وهي أنه هاد وبشير وليس رئيس حكومة، وأنه كان يقول : إنما أنا رحمة مهداة. وأنه دخل عليه عمر بن الخطاب ذات يوم فوجده مضطجعا على حصير قد أثر في جسده فقال له : أفلا نتخذ لك فراشاً وطيئا لينا يا رسول الله ؟ فأجاب الرسول ﷺ : مهلاً يا عمر، أتظنها كِسروية ؟ إنها نبوة لا مُلك.

وعندما يستحضر المؤلف بعض مظاهر الحكومة النبوية في المدينة يقول : صحيح أن الرسول فاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام... ولكن هذا لا يعني أنه هناك طرازاً خاصا من الحكومات يعتبره الاسلام من جملة أركانه وفرائضه... بل إن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها، وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة فإن الدين يباركها ويعترف بها.[18]

كما يستحضر الأهداف التي جعلت الإخوان المسلمين يقولون بضرورة اقتران الدين بالدولة. فيذكر منها القضاء على الرذائل وإقامة الحدود وحفظ الأمن والسيادة للوطن. ويناقش كل واحد من هذه الأهداف، لينتهي إلى الإعلان

بأنه لانهضة للمجتمع المصري، ولا بقاء للدين نفسه إلا بالحدّ من سلطة الكهانة، وبفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. كما رأى أن توحيد السلطتين من شأنه أن يهدد الدين نفسه، لأننا على حد قوله إذا لم نفصل بينهما عرّضنا الحقائق الدينية الثابتة لمنطق التطور والتغير، وربطنا مصير الدين بالتاريخ المتحرك الذي لا يتوقف.

وقد أثار هذا الكتاب الذي أعيد طبعه أكثر من عشر مرات خلال عقدين من السنين زوبعة فكرية عنيفة بين مفكري وقادة الإخوان المسلمين في مصر وغيرهم من المفكرين المسلمين خارجها وبين العلمانيين والقوميين بصفة عامة.

ذلكم مجمل الفكر العلماني كما تجلى في كتابات المسيحيين اللبنانيين الرواد. وكما تناوله المسلمون عقب سقوط الخلافة العثمانية. في سياق استعلاء الحركات الاسلامية الداعية إلى إسلامية الحكم، خلال النصف الأول من القرن الماضي.

وإذا كانت الغاية من هذا العرض لا تتم إلا بإيراد مجمل الردود على هذا الفكر في شقيه، كما عبر عنه المفكرون المسيحيون والمسلمون، وتقييم آراء الفريقين معا، فإنه من المناسب أن يؤجل ذلك إلى فرصة قد تتاح لي للقيام بذلك.

الهوامش

1) ذلك ما ذكره الدكتور عبدالصبور شاهين في مقدمته لكتاب «العواصم من قواصم العلمانية» للدكتور عمر عبد الله الكامل القاهرة 1995، ص 13، حيث ذكر أنه ظهر في قاموس فرنسي عربي صدر بباريس سنة 1827.

2) أنظر «العلمانية من منظور مختلف» للدكتور عزيز القطمة. ط/مركز دراسات الوحدة العربية. ص 17، وحاضر العالم الاسلامي ج3/ص353 ومجلة الاجتهاد البيروتية العدد 21، ص9 وص 104، 1993.

3) أنظر كتاب «يقظة العرب» لجورج انطونيوس، ص 171.

4) أنظر كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة» – ألبرت حوراني 306.

5) المرجع السابق، ص 308.

6) «الأعمال الكاملة» للكواكبي تحقيق محمد عمارة ص 348، وما بعدها.

7) أنظر «الاسلام وأصول الحكم» دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت 1972.ص 121.

8) المرجع، ص 135.

9) المرجع، ص 136.

10) أنظر فصل الخطط الدينية الخلافية في كتاب الطهطاوي «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز»، ص 429، نقلا عن كتاب تخريج الدلالات السمعية، لأبي الحسن الخزاعي المتوفى بفاس سنة 789.

11) «الاسلام وأصول الحكم»، ص 169.

12) المرجع نفسه 170.

13) أنظر «المقدمة» لابن خلدون تحقيق وافي، ج2/ص646.

14) «الاسلام وأصول الحكم»، ص 150.

15) المرجع، ص 173.

16) هو الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه : «الاسلام والخلافة في العصر الحديث».

17) أنظر كتاب «من هنا نبدأ»، لخالد محمد خالد 1950.

18) نفس المرجع، ص 178.

مفهوم الأخلاق عند ابن مِسْكويه
في كتابه «تهذيب الأخلاق»

محمد فاروق النبهان

يعتبر كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن علي أحمد بن محمد بن مسكويه المتوفى سنة 421 هـ الموافق سنة 1030 ميلادية، من أبرز الكتب التي اهتمت بفلسفة الأخلاق.

وحظي هذا الكتاب بعناية كبيرة عند الفلاسفة والباحثين والمفكرين الذين اهتموا بالدراسات النَّفسية والأخلاقية، وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات في كل من الهند والقاهرة والأستانة وطهران وبيروت، كما طبع على هامش كتاب مكارم الأخلاق للفضل الطبرسي وعلى هامش كتاب «أدب الدنيا والدين» للماوَردي.

ثم قام بتحقيقه الدكتور قسطنطين زريق ونشرته الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1966، واعتمد في تحقيق هذا النص على ست نسخ، أربع منها في مكتبات إستانبول، وواحدة في مكتبة دار الكتب المصرية وواحدة في المتحف البريطاني، وأكد المحقق أن نسخة مكتبة جامع فاتح في إستانبول هي أقدم النسخ، ولذلك اعتمد عليها، لأنها الأساس للنسخ الأخرى...[1].

وجاء اسم الكتاب في النسخ مختلفا، فبعض النسخ سمته كتاب «طهارة النفس»، والبعض الآخر سمته كتاب «تهذيب الأخلاق وطهارة الأعراق»، ورجح المحقق لفظة «تهذيب الأخلاق».

مقالات الكتاب :

ويتألف الكتاب من سبع مقالات كما جاء في معظم الطبعات القاهرية إلا أن المحقق يرى أن المقالات هي ست فقط، وأن المقالة السابعة هي جزء من المقالة السادسة. والمقالات التي ضمَّها الكتاب هي:

- المقالة الأولى : مبادئ الأخلاق، النفس وقواها، الخير والسعادة، والفضائل والرذائل.
- المقالة الثانية : الخُلق وتهذيبُه، الكمال الإنساني وسبيلُه
- المقالة الثالثة : الخير وأقسامه، السعادة ومراتبها
- المقالة الرابعة : العدالة
- المقالة الخامسة : المحبة والصداقة
- المقالة السادسة : صحة النفس، حفظُها وردّها.

الغرض من هذا الكتاب :

ذكر أحمد بن محمد مسكويه في بداية كتابه الغرض من كتابه بقوله :[2]

غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خُلُقا تصدر به عنا الأفعال كلُّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا، لاكلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بعناية وعلى ترتيب تعليمي...

والطريق إلى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هي، ولأي شيء أوجدت فينا، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ماينبغي بلغنا بها هذه الرتبة، وما الأشياء العائقة لنا عنها....

صناعة الأخلاق :

أكدّ ابن مسكويه في معرض حديثه عن مبادئ الأخلاق أن لكل صناعة مبادئ عليها تبنى، وبها تحصل، وهذه المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى، ولابد من ذكر مبادئ هذه الصناعة :

وأول ما نلاحظه، اختلاف خصائص النفس عن خواص الأجسام من حيث قبول النفس للعلوم والمعارف، وشوقُ النفوس لأفعالها الخاصة التي تحقق لها الفضائل، وتُبعدها عن الرذائل، ويتحقق ذلك عن طريق طهارة النفوس مما يضاد كمالها الفطري.

وخواص النفوس تختلف عن خواص الأجسام، من حيث قابليات، النفوس للصورة المغايرة مع بقاء الصورة الأصلية المختلفة، ولا تقبل الأجسام الصور المغايرة للأصل إلا بعد زوال الصورة الأولى، فالطويل لا يكون قصيرا إلا بعد زوال صورة الطول فيه، والجميل لا يكون قبيحاً ولا بعد زوال صفة الجمال فيه، وصورة التربيع تزول مع انتقال الشكل إلى صفة التثليث، لأن الأجسام لا تقبل الصور التي تغاير الأصل بخلاف النفوس...

وتشتاق النفوس إلى ما ليس من خواص الأجسام، فالحواس المرتبطة بالأجسام تدرك المحسوسات فقط، وأما النفس فتدرك أحيانا ما لا تدركه الحواس، وتستدرك بواسطة إحساسها الداخلي أخطاء الحواس من الحكم على الأشياء والانصرف عن اللذات الحسية والجسمانية والتعلق باللذات العقلية والفضائل الأخلاقية.

وهذه هي فضيلة النفس، وهي شوقها إلى الأفعال العالية المحمودة والتعلق بالصداقة والنزاهة والعفة والشجاعة والسخاء، ولايمكن للنفس أن تتعلق بهذه الفضائل إلا بعد التغلب على العوائق التي تحول دون سمو النفوس وطهارتها.

وكل موجود من حيوان ونبات وجماد له قوى وملكات وأفعال، يصير بها الكائن كما هو، وبها يتميز عن سواه، والإنسان يشارك الحيوان والنبات في خواص، ويتميز عن غيره بالأفعال الإرادية والاختيارية التي تتم بها إنسانيته، وتنقسم هذه الأفعال إلى خيرات وشرور، فالخيرات هي الأفعال التي خلق الإنسان لأجلها من أنواع الفضائل، والشرور هي العوائق التي تحول بينه وبين تلك الفضائل.

ولكل موجود كمال خاص به، فالسيف يتمثل كماله في حدته وقوة نفاذه في الحروب، وتتمثل فضيلة الفرس في سرعة الجري وهذه هي فضيلتها، وفضيلة الإنسان هي تحقيق كماله الذي خلق لأجله، وهذه هي الخيرات، وتطلق الشرور على الأفعال الإرادية التي تعتبر عائقا يمنع الإنسان من القيام بالأفعال الإرادية التي تحقق له إنسانيته...

ولما كانت الخيرات الإنسانية كثيرة، ولا يستطيع فرد واحد أن يقوم بها وجب على الجماعة، أن تقوم بتحقيق هذه الخيرات مجتمعة ليكمل كل فرد سعادته المشتركة مع الاخرين، ولهذا وجب على كل فرد أن يُحب الآخر لأن كمال نفسه عند ذلك الآخر.

تعريف الخُلُق :

الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال إما أن تكون من أصل المزاج كالإنسان الغضوب أو المرح، وإما أن تكون مستفادة بالسعادة والتدرب إلى أن تصبح ملكة وخلقا....

واختلف القدماء في الخُلُقِ :

– قال بعضهم : من كان له خُلُق طبيعي لم ينتقل عنه،

– وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان والإنسان مطبوع على قبول الخلق بالتأديب...

– وقال الرِّواقيون : يُخلق الناس أخيارا بالطبع ثم يصيرون أشرارا بمخالطة أهل الشر وبعدم قمع الشهوات الرديئة بالتأديب.

– وقال غيرهم : يخلق الناس من الطينة السفلى وهم أشرار بالطبع ثم يصيرون أخيارا بالتأديب.

وقال ابن مسكويه مرجحاً قابلية الأخلاق للتغيير:

– كل خُلق يمكن تغييره

– ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع

والقول بأن الخُلق لا يقبل التغيير يؤدي حتما إلى إبطال قوة التمييز والعقل.

وقد أفسد ابن مسكويه نظرية جالينوس التي تقوم على أساس تقسيم الناس إلى ثلاثة :

أشرار بالطبع ولا ينتقلون إلى الخير

أخيار بالطبع ولا ينتقلون إلى الشر

متوسطون بين الخير والشر، وهؤلاء ينتقلون إلى الخير والشر بحسب الصحبة والتربية والتأديب...

رأي الغزالي :

وأعتقد أن ما أورده الغزالي في موضوع الأخلاق كان أكثر وضوحا، وهو يتفق مع ابن مسكويه في قابلية الأخلاق للتغيير بالتأديب والتربية، ويفرق بين الخَلْق والخُلُق، فالخَلْقُ (بالفتح) وهو صورة الظاهر لا يقبل التغيير بالتأديب. وذكر ابن مسكويه ذلك في تفريقه بين الأجسام والنفوس، فالخَلق يرتبط بالجسم ولا يقبل الشكل المغاير والخُلق يرتبط بالنفس ولذلك يقبل التغيير.

قال الغزالي :

لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، وكما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «حسّنوا أخلاقكم»[2].

ويتساءل الغزالي :

«كيف ينكر هذا في حق الآدمي وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك، والفرس من الجماح إلى السلامة والانقياد...»

ويفرق الغزالي بين الموجودات ويقسمها إلى قسمين :

– مالا دخل للآدمي في أصله وتفضيله كالسماء والكواكب.

– ما وجد وجوداً ناقصا وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد وجود شرطه، كالنواه يمكن أن تكون نخيلا بالتربية.

مراتب الناس في قبول التهذيب :

يرى ابن مسكويه أن مراتب الناس في قبول الأدب – الذي سماه خلقاً– كثيرة، ويظهر هذا في الأطفال، فإن أفعالهم تصدر عنهم – من غير روية ولا فكر، ويظهر استعداد الأطفال لقبول الأدب أو نفورهم عنه منذ الطفولة[4].

واعتبر ابن مسكويه أن الشريعة هي التي تقوّم الأحداث، وتعوّدهم الأفعال المرضية، وتعد تقويمهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم، وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات.

ويرسم ابن مسكويه منهج الانتقال بالآداب إلى الكمال عن طريق التشبه بفعل الطبيعة، وهو البداية بالقوى الأسبق وجودا في الإنسان، وأول ما يختص به الإنسان هو الشوق إلى الغذاء. ويجب عليه أن يقوِّمه ويحكم فيه، وهو شوق يوجد لدى الحيوان والنبات، ثم ينتقل إلى ما يعبر عن تميزه بالخصائص الإنسانية وهو الشعور بالكرامة وتتمثل بالغضب، ويجب تقويمه والتحكم فيه، ثم يبتدئ شوقه إلى المعارف والعلوم لتحقيق الكمال الإنساني...

صناعة الأخلاق :

يرى ابن مسكويه أن صناعة الأخلاق هي أفضل الصناعات كلِّها، لأنها تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بما يحقق إنسانيته، والجوهر الإنساني يتمثل في الأفعال الخاصة التي تصدر عن الإنسان ويشاركه فيه غيره من المخلوقات، ويجب أن تصدر عن الإنسان الأفعالُ التي تمثل جوهرَه المتميز، فإذا لم تصدر عنه تلك الأفعال الكاملة هبط وانحدر عن درجة إنسانيته، ومثاله كالفرس الذي يتمثل فعله في طبيعة الجري والشموخ، فإذا لم تصدر عنه أفعالُه الخاصة انحدر من مرتبة الفروسية إلى مكان الحمار الذي يحمل الأثقال، وجواهر الموجودات متفاوتة في الشرف، كما تتفاوت الصناعات في شرف أفعالها، فالصياغة ليست كالدباغة[5].

والإنسان بسبب جوهره المتميز مزوّد بضروب من الاستعدادات لبلوغ ذلك الكمال، فوجود الجوهر الإنساني متعلق بقدرة خالق الإنسان، وتجويدُ ذلك

الجوهر مفوض لإرادة الإنسان، وإذا عرف جوهره حرص على بلوغ كماله الخاص به عن طريقة طلبه وتحصيله...

وتنقسم قوى النفس إلى ثلاث أقسام :

أولاً : القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور.

ثانياً : القوة التي يكون بها الغضب والنجدة والإقدام وضروب الكرامات.

ثالثاً : القوة التي تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ في المآكل والمشارب.

وهذه القوى متباينة، تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأديب، وإذا قوي أحدها أضر بالآخر وأبطل فعله.

فإذا كانت حركة النفس معتدلة وكان شوقُها إلى المعارف سليما حدثت عنها فضيلةُ العلم، وأدت إلى الحكمة، والحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة، وتثمر الحكمةُ المعرفة بالمفعولات، ما يجب أن يُفعل وهو الفضائل، وما يجب أن يترك وهو الرذائل.

وأهم الفضائل التي تثمرها الحكمة الذكاءُ والتعقل وصفاءُ الذهن وجودةُ الفهم وسهولة التعلم. وأما فضيلة القوة الشهوانية فتتمثل في التحكم في الشهوة، بحسب الرأي والعقل، بحيث تكون هذه القوة منقادة لمقتضى الحكمة، وفضيلة هذه القوة هي العفة، ومن أهم مظاهرها الحياء والصبر والقناعة والانتظام والوقار، وبمقتضى هذه الفضائل تشعر النفس بالسكون عند حركة الشهوات وتخاف من إتيان القبائح والإسراع إلى فعل الجميل.

وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، وهي الانقياد في لحظة الغضب لما يوجبه الرأي ولما تقتضيه الحكمة، وبفضل هذه الفضيلة تكون النفسُ أكثرَ ثباتا في المواقف العصبية وأكثر قدرةً على احتمال الآلام والثقة بالنفس وعدم الطيش.

وأكد ابن مسكويه أن أدْون النفوس هي النفس البهيمية وأوساطها النفس السبعية وأشرفها النفس الناطقة التي أصبح الإنسان بفضلها إنساناً، وبالنفس الناطقة شارك الملائكة وباين البهائم، ومن غلبت عليه النفس الشهوانية أو الغضبية، انحط عن مرتبة الإنسانية. وكلما قبلت النفس التأديب كانت أكثر شرفا، والحيوان الذي لا يقبل التأديب كالفرس أشرف من غيره لقبوله التأديب(6).

والإنسان الذي تقوى فيه الشهوات وتجذبه اللذات الحسية تضعف لديه القوة العاقلة وهذا أدْون مراتب الإنسانية(7).

ويجب على العاقل أن يعرفَ ما ابتلى به الإنسان من هذه النُّقصانات المرتبطة بكماله، إما بالغذاء الذي يحفظ به اعتدال مزاجه، وإما باللباس الذي يستر به عورته، وإما بالجماع الذي يحفظ به نوعه، ولا يطلبَ من هذه اللذات إلا بالمقدار الذي يحفظ به قوام الحياة.

والإنسان السعيد الكامل هو الذي يُربّى على أدب الشريعة إلى أن يتعودها، ثم ينظر في كتب الأخلاق لكي تتأكد هذه الآراء في نفسه بالبراهين إلى أن تبلغ مرتبة الإنسان الكامل(8).

وأول قوة تظهر في الإنسان هي القوة التي يشتاق بها إلى الغذاء الذي هو سبب الحياة، فيتحرك الطبع إلى اللبن الذي يلتمسه من الثدي، ثم تبتدئ لديه قوة على التحرك، وشوق إلى الأفعال التي تحصل له ما يشتاق إليه ثم تظهر لديه قوة التخيل لما يحبه مما يحقق له كماله، ثم تظهر قوة التمييز وقوة الغضب لدفع ما يؤذيه.

وتتكامل القُوى لتحقيق الخير الذي يحقق كمال الإنسان، عندئذ يبتدئ شعوره بالحياء من صدور ما هو قبيح منه، وهذه بداية لشعوره بالجميل والقبيح من الأفعال.

وهنا تبتدئ الحاجة للتأديب، وتكون النفس مستعدة لذلك، بتشجيعها على فعل الحسن، ولاينبغي تعويد الأطفال على التوبيخ لئلا يعتادوا الوقاحة وعندئذ تهون عليهم سماع الملامة في ركوب القبائح من اللذات.

ويبدأ المربي في تعليم الصبيان أدب المطاعم، وأنها تقصد للصحة لا اللذة، وإن الطعام خلق لصحة الأبدان وقوامها، وهي كالأدوية يوخذ منها ما يحفظ صحة البدن ويدفع ألم الجوع، وعليه أن يلتزم بآداب الطعام، وآداب المجالس وآداب اللباس وأن يعتمد على نفسه في خدمة مصالحه.

وهذه الآداب نافعة للكبار والصغار، إلا أنها للصغار أكثر نفعاً لأنها تعودهم حب الفضائل. وكان ملوك الفرس لا يربّون أولادهم بين خواصهم خوفا عليهم من عوائد التَّرف ويرسلونهم إلى المناطق البعيدة لكي يتولى تربيتهم أهل الجفاء والخشونة.

ومن نشأ على خلاف ذلك لم يُرج علاجه لأن نفسه العاقلة أصبحت خادمة لنفسه البهيمية والغضبية وهي منهمكة في مطالبها من النزوات، ولا سبيل إلى إصلاح من نشأ على هذه الطريقة إلا أن يكتشف قبح أعماله ويكون عازما على الإقلاع والأنابة[9].

وهذه الآداب نافعة للأحداث لأنها تعوّدهم محبة الفضائل، ويسهل عليهم قبول ما تقتضيه الحكمة ويعتادون ضبط النفس عما تدعوهم إليه من اللذات الحسية، وتسوقهم إلى مرتبة الفلسفة العالية وترقيهم إلى معالي الأمور إلى أن يبلغ الإنسان أقصى الكمال في الإنسانية.

وإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة العالية ازداد شوقه إلى المعارف والعلوم إلى أن يبلغ غاية كماله، وهي سعادته العامة، لكل إنسان سعادة تخصه، ويشتاق إليها، إلى أن يحقق الخير المطلق.

والخير هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة، ويسمى الشيء النافع خيراً، أما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، والخير عام لكل الناس، والسعادة هي خير لواحد من الناس، وكلُّ الأفعال الإرادية يراد بها الخير المطلق، وما لا يقصد به الخير فهو عبث والعقل يمنع من العبث...

والخيرات منها ما هي شريفة كالحكمة والعقل، ومنها ما هي ممدوحة كالأفعال الإرادية الجميلة، ومنها ما هي نافعة كالأشياء التي تطلب للتوصل بها إلى الخيرات، والخيرات منها ما هي غايات كالسعادة فإنها مطلوبة لذاتها، وكذلك الصحة واليسار، وهناك خيرات ليست غايات بذاتها، وتطلب لفائدتها كالعلاج والتعليم والرياضة[10].

والسعادة هي تمام الخيرات، والتامُّ هو الذي إذا بلغنا إليه لم نَحْتَجْ معه إلى شيء آخر، والسعادة هي عطيةٌ من الله وموهبة للناس، وهي خاصةٌ بالإنسان[11].

وتتمثل السعادة عند الحكماء بأمور خمسة :

الأولى : في صحة البدن ولطف الحواس، واعتدال المزاج.

الثاني : في الثروة والأعوان بحيث يصنع المال في مواطن الخير.

الثالث : في حسن الأحدوثة بحيث يكون ممدوحاً لدى الناس.

الرابع : في النجاح بحيث يودي كلَّ ما يأمل فيه.

الخامس : في جودة الرأي وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد والبعد عن الخطأ والزلل[12].

وأكد ابن مسكويه أن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة كالملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، فهو بالجزء الجسماني مقيم في هذا العالم المحسوس لكي يعمره وينظمه، فإذا بلغ كماله انتقل إلى العالم العلوي في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة.

وليس العالم العلوي هو الأعلى في نظر الحسِّ، وإنما هو المعقول، أما العالم السفلي فهو المحسوس، ولو كان في المكان الأعلى. والسعيد في نظر ابن مسكويه يكون في إحدى المرتبتين :

– إما أن يكون في رتبة الأشياء الجسمانية متعلقا بأحوالها السفلى ومع هذا فإنه يبحث عن الأمور الشريفة ويشتاق إليها.

– وإما أن يكون في رتبة الأشياء الروحية ويتعلق بأحوالها ومع ذلك يطالع الأمور السفلى المحسوسة ويجد فيها دلائل الحكمة.

ومن لم يكن في إحدى المرتبتين فهو في مرتبة الأنعام، بل هو أضل، لأن الأنعام لم تُعطَ القدرة التي تدرك بها الأشياء الروحانية، وإنما أعطيت القدرة للبحث عن كمالاتها المرتبطة بوجودها.

ويمثل ابن مسكويه ذلك بالأعمى الذي حاد عن الطريق فسقط في بئر فهو غير ملوم، بخلاف البصير فلا عذر له في سقوطه، وهو ملوم وغير مرحوم.

ومن كان في مرتبة السعادة التامة فهو مقيم في روحانيته بين الملائكة الأعلى، ويكون خاليا من الآلام والحسرات، لأنه مسرور بذاته ومنبسطِ بحاله.

ووصف ابن مسكويه هذه المرتبة بقوله : وهذه الرتبة التي من وصل إليها وصل إلى آخر السعادة وأقصاها، وهو الذي لا يبالي بفراق الأحباب من أهل، ولا يتحسر على ما يفوته منها، ويرى جسمه، وماله وجميع خيرات الدنيا في السعادات التي في بدنه، وما كان خارجا عنها فهي كلّ عليه إلا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه...

ويؤكد ابن مسكويه أن السعادة الناتجة عن المعرفة سعادة حقيقية، يلتذ بها الإنسان، وإذا أصابته محن ونكبات لا يتذمر منها، لئلا تفقده تلك الآلام لذته الحقيقية...

والسعادة في نظر ابن مسكويه هي ألذ الأشياء وأفضلها وأجودها، وهي قسمان :

– لذة انفعالية مرتبطة بالشهوات، وهي لذة ناقصة وتزول سريعاً.

– لذة فاعلة : ويختص بها الإنسان، وهي لذة تامة وذاتية وثابتة.

والطبع يميل إلى اللذة الحسية، وتندفع النفس لتحقيقها والوصول إليها، بخلاف اللذة العقلية فإنها مكروهة، ولا ينصرف إليها الإنسان إلا بعد رياضة وصبر.

واللذة الحسية مؤقتة وناقصة وقد يخلفها شعور بالندم وإحساس بالشقاء بخلاف اللذة العقلية فهي مصدر للسعادة، وهذه اللذة تسوق البدن من النقص إلى التمام، ومن السقم إلى الصحة.

ويعلل ابن مسكويه ذلك بأن النفس تشتاق إلى اللذات الحسية، وفي لحظة الشوق هذه يستحسن الإنسان كل لذيذ ولو كان قبيحا في ذاته، ولايرى مواطن الغلط في سلوكه، لأن الشوق يفقده القدرة على التمييز، وعندما يحصل على تلك اللذة يكتشف قبح اختياره، ويشعر بالندم، ويفقد سعادته التي شعر بها، بخلاف اللذة العقلية التي تضيق بها النفس في بداية الأمر، ثم يعتادها بفضل الرياضة إلى أن يجد لذته فيها.

وهذا هو مبرر حاجة الإنسان للشرائع الإلهية التي تنظم له اختياراته، وتشجعه على سلوك الفضيلة التي تكمن فيها سعادته...

وهذا كله يؤكد أن التربية الأخلاقية تهدف إلى تعويد الإنسان على التزام الفضائل التي تكمن فيها سعادته الدائمة، بذلك يقع التفاضل بين الأفراد، ومعيار هذا التفاضل هو تعميق إنسانية الإنسان بالاختيارات السلوكية النافعة التي تخدم الإنسان، وترتقي به إلى مستوى الإنسان الكامل.

ويرد على السعيد مادام حيّاً تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه ودرجاته ومطالع سعوده ونحوسه ما يرد على غيره من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب إلا أنه لا يتذمر منها، ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها لأنه غير مستعد لسرعة الانفعال منها بعادة الهلع والجزع، وإن أصابه من هذه الآلام شيء فبقدر مالا يشغله عن السعادة إلى ضدها وذلك لما يجد في نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه أصحاب خور الطباع، فيكون سروره أولا بذاته ثم بالأحاديث الجميلة التي تنتشر عنه.

أما الذين لم يأخذوا بالرياضة التي تفرضها صناعة تهذيب الأخلاق، فإنهم سينفعلون بقوة عند حلول المصائب وتعرض لهم إحدى الحالتين، إما الاضطراب الفاحش والألم الشديد إلى الحد الذي يُرثى له، وإما أن يتشبهوا بالسعداء ويسمعوا مواعظ الحكماء، وعندئذ يظهر عليهم الصبر والسكون...[13].

ونلاحظ اختلافاً بين منهج ابن مسكويه ومنهج الإمام الغزالي في دراسته طبيعة النفس البشرية، وطبيعة أمراضها، في الوقت الذي يغلب على ابن مسكويه المنطق العقلي والمنهج الفلسفي في التحليل والإقناع فإن الغزالي يغلب عليه المنطق الوجداني الذي يعتمد على الذوق الذاتي الذي تعود إليه المجاهدة والرياضة النفسية. ويركز ابن مسكويه على أن الغاية المرجوة التي تتطلع إليها النفس هي الكمال الإنساني بينما الغزالي لا يعتبر الكمال هو الغاية الأخيرة، وإنما هو الكمال الذي يؤدي إلى المعرفة الإلهية، ولا تكون النفس مستعدة للمعرفة إلا بعد كمالها الذاتي، وعندئذ تنطبع صورة الحقيقة في القلب الذي وصل إلى درجة الطهارة والصفاء.

والغاية من تهذيب الأخلاق تحقيق الفضائل والابتعاد عن الرذائل للارتقاء بمستوى السلوك الإنساني في المعاملات والمعاشرات. وأهم ما جاء به ابن مسكوية هو الربط بين الفضيلة والاجتماع الإنساني، وقد ذم ابن مسكويه الزهاد

والمنعزلين عن الناس في الجبال والمغارات لأن العزلة عن الناس تخرج الإنسان عن كل الفضائل الإنسانية والخلقية، فمن اعتزل الناس فهو كالميت أو الجماد[14].

وهذا تأكيد على أهمية الفضائل للارتقاء بمستوى الاجتماع الإنساني مما يجعل تهذيب الأخلاق أداة لتكوين إنسانية متعاونة متحابة متكافلة، في ظل تصور متكامل لمجتمع إنساني يخيم عليه الأمن والسلام.

وأختم بكلمة لابن مسكويه ختم بها مقالته الأولى أكد فيها أن الفضيلة لا تتم إلا بالاجتماع قال :

الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته ولابد له من معاونة قوم كثيري العدد حتى تتم حياته طيبة ويجري أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء : إن الإنسان مدني بالطبع أي أنه محتاج إلى مدينة فيها خلقٌ كثير لتتم له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ومحبتهم الصادقة، لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك، فإذا كان كذلك بالطبع والضرورة فكيف يؤثر العاقل العارف لنفسه التفرد والتخلي وتعاطي ما يرى الفضيلة في غيره ؟

فإذن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المغاور، وإما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية التي عددناها، وذلك أن من لم يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالُها الخاصة لها صاروا بمنزلة الجمادات و الموتى من الناس.

ولذلك يظنون أنهم أعفّاء وليسوا بأعفّاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول... وليست الفضائل إعدامًا، بل هي أفعالٌ وأعمالٌ تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات.

ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم، لنصل منها وبها إلى سعادات أخرى إذا صِرنا إلى حال أخرى وتلك الحال غير موجودة لنا الآن[15].

الهوامش

1) انظر مقدمة المحقق.
2) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 2.
3) انظر «تهذيب الأخلاق»، ص 2.
4) أنظر «إحياء علوم الدين»، ج 3، ص 55.
5) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 34.
6) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ج 37، ص 38.
7) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 46.
8) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 47.
9) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 49.
10) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 64.
11) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 64.
12) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 76.
13) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 79.
14) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 100-102.
15) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص 29-30.

مضيق جبل طارق
مركزه ونظامه القانوني

إدريس الضحّاك

يعني المضيق من الناحية الجغرافية ذلك الممر البحري الذي يفصل أقليمين من البر ويوصل بحرين بغض النظر عن عرضه، أما النظام القانوني الخاص بالمضيق وبالمرور به فقد سبق لمحكمة العدل الدولية، في حكمها الصادر يوم 9 أبريل 1949م في القضية المعروفة بين بريطانيا وألبانيا، والتي بمقتضاها حكم لصالح بريطانيا ضدا على ألبانيا في مضيق (كورفو)، أن عرفت المضيق المستخدم للملاحة الدولية تمييزا له عن المضيق الجغرافي غير المستخدم لذلك، إذ أن محكمة العدل الدولية أصدرت حكما، في التاريخ المذكور، يقضي بأنه وحسب العرف الدولي يكون للدول أيام السلم الحق في إبحار سفنها حتى الحربية منها دون إذن مسبق إذا كان الأمر يتعلق بمضايق مستخدمة للملاحة الدولية تربط بين قطعتين من بحار عالية، بشرط أن يكون هذا المرور بريئا، ومن ثم قضت المحكمة بالتعويضات الضرورية للسفن البريطانية التي تعرضت لأضرار نتيجة اصطدامها ببعض القنابل التي كانت موضوعة من طرف

ألبانيا في مضيق (كورفو) التابع لسيادتها، باعتبار أنه وحسب محكمة العدل الدولية فإن المرور بالمضيق لا يحتاج إلى إذن مسبق من الدولة الساحلية التي تملك السيادة عليه، لذا كان على ألبانيا أن تسهل المرور للسفن، حربية كانت أو مدنية دون ضرر، وحيث إنه وقع ضرر بواسطة هذه القنابل فإن ألبانيا تتحمل مسؤولية الأضرار.

وقد كان هذا التعريف من طرف المحكمة هو الذي أنشأ فيما بعد المبدأ العام للمرور عبر المضايق المستخدمة للملاحة الدولية. وقد انتقد هذا التعريف من لدن بعض رجال القانون واعتبروا أن المحكمة انحازت لدولة قوية ضد دولة ضعيفة، لكنه ورغم ذلك فقد أخذ هذا التعريف طريقه إلى اتفاقية جنيف المؤرخة في 29 أبريل 1958م حول البحر الإقليمي والمنطقة المجاورة، التي تبنته، ولكن عوض أن تقول إن المضيق هو ذلك الذي يوصل بين بحرين عاليين كما قضت بذلك المحكمة أضافت أو بحرا إقليميا، أريد بها ادخال مضيق (تيران) ضمن المضايق المستخدمة للملاحة الدولية حتى تستطيع إسرائيل المرور في هذا المضيق باعتباره مضيقا مستخدما للملاحة الدولية رغم أنه لا يفصل بين بحرين عاليين، وإنما بين بحر عال وبحر إقليمي، وكان هذا أيضا هو السبب الذي دفع جامعة الدول العربية بأن توصي سنة 1958م كل الدول العربية بعدم التوقيع على هذه الاتفاقية، فوقعت عليها دولة عربية واحدة وهي تونس، إلا أنها تحفظت على المادة السادسة عشرة التي تنص على المرور في المضايق المستخدمة للملاحة الدولية، واستمرت الدول العربية طبعا تحاول من حين لآخر منع اسرائيل من المرور من مضيق (تيران) الذي يوصل البحر الأحمر بخليج العقبة.

إذن كان تعريف المضيق المستخدم للملاحة الدولية في أول الأمر هو ذلك الذي يستخدم في الملاحة البحرية الدولية ويصل بين أعالي البحار، ثم أضيف إليه سنة 1958م أيضا ذلك الذي يصل بين أعالي البحار وبحر إقليمي.

إن التسمية بمضيق لا تعني استثناء من لا يحمل هذا الاسم، فالعبرة ليست بالإسم المعطى وإنما بمدى صلاحية المضيق للملاحة البحرية الدولية، سواء كان الإسم مضيقا أو ممرا بحريا أو حتى قناة أحيانا بالرغم من أن القناة بمفهومها الاصطلاحي والجغرافي لا تدخل في مفهوم المضيق، كما هو الشأن بالنسبة لقناة السويس وقناة باناما. وللتمييز بين المضيق والقناة يرى بعض من رجال القانون أن المضيق من صنع الطبيعة وأن القناة من صنع الإنسان، وأنه إذا تغلبت صناعة الطبيعة على صناعة الإنسان يبقى الممر مضيقا وإذا تغلبت صناعة الإنسان على صناعة الطبيعة يبقى الممر قناة، وبديهي أن لكل منهما أحكاما تختلف عن الآخر إذ يخضع المضيق لما سلف بينما تخضع القناة للاتفاقية المنظمة للمرور بها وإلا فللأحكام الواردة في اتفاقية 1921م حول الممرات المائية ذات الأهمية الدولية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن مضيق جبل طارق يقود إلى قناة السويس، وهذه الأخيرة كما نعلم تقع في التراب المصري، وهي قناة صنعت بواسطة الإنسان وبالتالي ليست مضيقا وإنما قناة وتخضع لاتفاقيات قسطنطينية لسنة 1888م وأممت سنة 1956م ولكن ذلك لم يغير من نظامها القانوني باعتبار أن الاتفاقية المذكورة كما قال جيديل (Gidel) تضع للقناة حكومة عالمية وأن الدولة التي تقع فيها القناة، يفترض بمقتضى الاتفاقية، قد تنازلت عن بعض الحقوق لتلك الحكومة العالمية ومنها مرور السفن بكل حرية.

إن المضايق في العالم عديدة، إلا أن المضايق التي تصلح للملاحة البحرية العالمية كانت محدودة قبل سنة 1958م، لكن عددها ارتفع بعدها عندما مددت كثير من دول العالم البحر الإقليمي إلى إثني عشر ميلا، حيث أصبح العديد من المضايق الجغرافية مغطى كلية بالمياه الاقليمية للدول (أكثر من مائة مضيق)

حيث تقلصت الممرات التي كانت خاضعة لنظام الحرية على أساس وقوع جزء منها في أعالي البحار عندما كان عرض البحر الإقليمي ثلاثة أميال فقط، ومن أهم هذه المضايق طبعا مضيق جبل طارق ومضيق باب المندب ومضيق هرمز ومضيق ماجلان ومضيق الدردنيل والبوسفور والمضايق الدانماركية.

إن دول العالم المتصنع تحاول أن تحصل على أكبر الحقوق التي تضمن لها حرية المرور في المضايق باعتبارها دولا ذات أساطيل بحرية عديدة وضخمة قياسا مع الدول النامية، وهو الأمر الذي سيسهل لها الحصول على أكبر قدر من الحرية حتى لا تعرقل التجارة الدولية التي تقوم هي فيها بدور أساسي في النقل البحري، لذلك دفعت محكمة العدل الدولية في قضية (كورفو) إلى اتخاذ الموقف المذكور والمشاركين في اتفاقية 1958م إلى إضافة المقتضيات التي أسلفت ذكرها.

إن مضيق جبل طارق يخضع لهذا التأثير كما أنه يخضع لنفس التعريف الذي سبق وأن تحدثنا عنه، فهو من خلق الطبيعة ويفصل بين إقليمين بريين وبين دولتين مختلفتين ويصل بين بحرين عاليين، ويرجع اسم مضيق جبل طارق إلى القائد المغربي طارق بن زياد الذي فتح الأندلس ونزل بجيوشه قرب الصخرة أو الجبل الذي سمي الآن باسمه، وأقدم وثيقة معروفة ورد فيها هذا الاسم هي وثيقة اسبانية مؤرخة سنة 1310م وهو نطق للأصل العربي محرف بالنطق الأجنبي.

يصل مضيق جبل طارق بين المحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط، وتظهر أهميته الاستراتيجية من حيث إنه المدخل للبحر الأبيض المتوسط ومنه إلى آسيا والشرق من خلال المرور بقناة السويس فالبحر الأحمر فالمحيط الهندي، وهو المتحكم أيضا في مصير التجارة الدولية التي تمر منه نحو البحر الأحمر ودول الشرق وآسيا وكذلك بحر مارمارا عن طريق مضيق الدردنيل

والبحر الأسود عن طريق مضيق البوسفور، وهو أول مضيق يستقبل السفن القادمة من العالم الجديد، إذ أن السفن القادمة من الأمريكيتين نحو البلاد المذكورة تمر عبر مضيق جبل طارق وأول ما تراه هو منطقة رأس اسبارتيل، وسنرى أن هناك اتفاقية عقدت في هذا الشأن لتلافي الاصطدامات البحرية عند مدخله، تلك الأخطار التي دفعت بسلطان المغرب إلى بناء منار به. ابتدأ البناء سنة 1861م وانتهى سنة 1864م وبمجرد انتهاء بنائه اضطر إلى التوقيع على اتفاقية سنة 1865م التي تضع المنار تحت تسيير أربعة عشر دولة، وظل الأمر كذلك إلى أن وقع على عهد طنجة سنة 1958م برجوعها إلى الوطن الأم حيث دامت إدارته الدولية حوالي قرن من الزمان.

وتظهر أهمية المضيق أيضا من الناحية البيئية إذ أنه هو الفتحة الوحيدة التي تمول البحر الأبيض المتوسط بالمياه القادمة من المحيط الأطلسي ب 1.750.000 متر مكعب في الثانية في الدخول مقابل 1.680.000 متر مكعب في الخروج بحيث لا تبقى بهذا البحر إلا كمية تصل حوالي 70.000 مترا مكعبا في الثانية، وهي كمية ضعيفة لا تساهم في تجديد مياه البحر الأبيض المتوسط إلا على رأس كل ثمانين سنة. ومن هنا تفسر الدرجة العالية من التلوث التي وصل إليها هذا البحر، كما تفسر ضعف الانتاج البيولوجي بالقياس مع بحار أخرى مفتوحة أو ذات المصادر المائية العديدة والغنية خاصة الأودية والأنهار التي تصب فيها. ويبلغ طول البحر الأبيض المتوسط 4000 كلم من الشرق إلى الغرب و800 كلم من الشمال إلى الجنوب بين جنوا وتونس، كما تبلغ مساحته الإجمالية ثلاثة مليون كيلومتر مربع تقريبا.

ويفصل مضيق جبل طارق إسبانيا عن المغرب كما هو معلوم، وأضيق نقطة به تصل إلى 14.300 متر وبعمق 365 مترا ويقع في غرب المضيق، بحر البوران نسبة إلى جزيرة البرهان العربية الواقعة به، وهي غير مسكونة وقد

استولت عليها إسبانيا سنة 1967م باعتبارها أرضا خلاء لا مالك لها تكون لمن يستولي عليها إذا لم تكن هناك أية معارضة، وإذا صادف وأن عملت إسبانيا على إسكان أفراد من مواطنيها بها فسيصبح لهذه الجزيرة الحق في مياه إقليمية وبالتالي ستقترب إسبانيا من المجالات البحرية المغربية ومن الشاطئ الرئيسي.

وبالرغم من أن مساحة الأبيض المتوسط ضئيلة بالقياس مع مساحة المحيطات وبصفة خاصة المحيط الأطلسي فإن مياهه عميقة تتجاوز 4000 مترا وأحيانا 5000 مترا لا تتناسب مع مساحته الإجمالية ومن ثم كان هذا الأمر هو السبب الرئيسي عندما فكر المغرب وإسبانيا في الربط القار بين البلدين في عدم الأخذ بأقصر مسافة نظرا لعمقها، كما أنه دفع بحكومتي البلدين إلى عدم الأخذ بفكرة بناء الجسر وإنما بالنفق رغم أن صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني طيب الله ثراه كان يود أن يكون جسرا.

يبلغ طول المضيق 36 ميلا وأقصر عرض به كما قلت حوالي 8 أميال (14.300 متر) عند رأس ماروكي (Marroqui) أي مغربي بإسبانيا و(Punta Cires) أي رأس الشموع بالمغرب، وهذا من آثار الوجود العربي بالأندلس إذ نجد في كثير من الأحيان أسماء عربية قائمة في تراب إسبانيا، وأسماء إسبانية في المغرب، ويصل عرضه في المغرب 27 ميلا بين كابوترافلكار (Cabo Trafalgar) وهو مرة أخرى اسم عربي (الطرف الأغر) في إسبانيا ورأس سبارتيل في المغرب، ولا يتجاوز عرضه 14 ميلا ما بين الصخرة وسبتة. وهكذا يظهر في جميع الأحوال أن عرض المضيق لا يتجاوز عرض المياه الإقليمية للدولتين معا (12 ميلا + 12 ميلا).

ومنذ أن تمكنت الولايات المتحدة في القرن الثامن عشر من إبحار سفنها نحو البحر الأبيض المتوسط عن طريق مضيق جبل طارق في عهد الرئيس

طوماس جيفيرسون (Thomas Jefferson); منذ ذلك الوقت أصبح في البحر الأبيض المتوسط وجود عسكري. وقد زادته أهميةً عوامل سياسية كإنشاء إسرائيل على ضفافه، تضاف إلى ذلك عوامل اقتصادية واستيراتيجية، كاكتشاف النفط في مناطق الخليج الذي يضم حوالي 60 ٪ من الاحتياطي العالمي. وقد تسبب ذلك في وجود عدة أساطيل أجنبية أخرى من فرنسا، وانجلترا، واليابان وكراء الولايات المتحدة في المحيط الهندي لجزيرة دييكوكارسيا (Diego garcia) من بريطانيا للمحافظة على حرية الملاحة الدولية وضمان تدفق النفط وسلامة التجارة الدولية.

ومن الطبيعي أن تكون الدول المضائقية محط أنظار العالم وتشوبها من حين لأخر بعض الأحداث (مضيق باب المندب أحداث الصومال واليمن، مضيق هرمز أحداث ظفار سنة 1971 وأحداث الخليج.....إلخ) وذلك نتيجة وجود مضيق يلعب دورا أساسيا في الحركة التجارية والاقتصادية، وفي نفس الوقت السياسية والعسكرية. والأرقام تبين مدى أهمية مضيق جبل طارق على الخصوص فالواردات مثلا التي تمر منه تصل حوالي 15 ٪ من المجموع العالمي والصادرات تتجاوز 12 ٪ وتمثل الأساطيل التجارية التي تمر من المضيق بالنسبة لعدد السفن العالمية حوالي 17 ٪، وبالنسبة للاجمالي من الوزن 18 ٪ من الأطنان ،كما يمثل عدد الموانئ الموجودة قرب المضيق 10 ٪ تقريبا من مجموع الموانئ عالميا، أما تكرير البترول في المنطقة فيصل إلى حوالي 13 ٪، وهذا ما يساهم أيضا في التلوث خصوصا في دول شمال البحر المتوسط، وقدر عدد السفن التي تمر في المضيق ب 25000 عند الدخول و24000 عند الخروج، أي بما يعادل 50 ألف سنويا تقريبا بين الدخول والخروج، وهذا يجعل مياه المضيق هشة قابلة للثلوث خصوصا وأن أكثر من ثلث بترول العالم يمر عبر هذا المضيق.

هذه هي الأهمية الكبرى لمضيق جبل طارق، ومن الطبيعي أن يكون مضيق بهذا الشكل محط عناية خاصة من طرف القوى العظمى، وهذه العناية هي التي دفعت بها للقول بوجود نظام قانوني خاص للمضيق. فلقد سبق القول بأن المضايق المستخدمة للملاحة الدولية تعتبر شرايين الاقتصاد العالمي ذات أهمية عظمى قياسا مع المضايق الجغرافية الأخرى التي لا تستخدم للملاحة الدولية. ومضيق جبل طارق شأنه شأن المضايق المستخدمة للملاحة الدولية قد يخضع لنظامين مختلفين : النظام الأول هو نظام خاص تعالجه مقتضيات قانونية خاصة، معاهدات واتفاقيات مثلا، ومن هذا النوع المضايق الأرجنتينية (مضيق ماجلان) وقد أراد البعض إدماج مضيق جبل طارق في هذا النظام الخاص كما سنرى، ونظام عام تخضع له باقي المضايق التي لم توقع في شأنها اتفاقيات ومعاهدات خاصة، والقانون العام الذي ينظمها هو اتفاقية جنيف لسنة 1958م حول البحر الاقليمي والمناطق المجاورة والآن اتفاقية 1982م الجديدة حول قانون البحار. فهل يخضع مضيق جبل طارق لنظام خاص، أم أنه يخضع للقانون العام ؟ العديد من الدول وأغلب رجال القانون يرون أن مضيق جبل طارق يخضع للنظام الخاص، كيف ذلك ؟ يستند هؤلاء على ثلاث وثائق تجعل من المرور في هذا المضيق خاضعا لنظام قانوني خاص حسب رأيهم شأنه في ذلك شأن الاتفاقيات التي تعالج بعض المضايق الخاضعة لنظام خاص كالمضايق التركية ومضيق مجلان وهذه الوثائق الثلاث هي، التصريح الفرنسي البريطاني المؤرخ في 8 أبريل 1904م. والاتفاق الاسباني الفرنسي المؤرخ في 3 أكتوبر من نفس السنة. والمعاهدة الفرنسية الاسبانية المؤرخة في 27 نوفمبر 1912م.

لنرى هل إن هذه الوثائق الثلاث تؤدي إلى خضوع المرور في مضيق جبل طارق إلى نظام خاص. فإذا كانت الاتفاقيات الموجودة بالنسبة للمضايق الأخرى كما هو الشأن بالنسبة لمعاهدة (بوينس أيريس) المؤرخة في 23 يوليوز سنة

1981م، حول مضيق ماجلان بين الأرجنتين والشيلي أو تلك المتعلقة بالمضايق الدانماركية الخاضعة لمعاهدة كوبنهاجن المؤرخة في 14 مارس 1857م، أو بالمضايق التركية الخاضعة لمعاهدة (مونترو) لسنة 1936م، واضحة لاغبار عليها فإن ما أشير إليه من وثائق يخالف كل المخالفة الطريقة التي سارت عليها هذه المعاهدات وكيفية توقيعها وأطرافها وآثارها، ذلك أن انطلاق هذه الوضعية كان من التصريح البريطاني الفرنسي المؤرخ ب 8 أبريل 1904م الذي كان يهدف إلى توزيع مناطق النفوذ بين فرنسا وأنجلترا، حيث أطلقت يد هذه الأخيرة في مصر كما أطلقت يد فرنسا في المغرب، انه تصريح لتوزيع الغنيمة ورد في مادته السابعة التي خلقت كل هذه الإشكالية ما يلي من أجل ضمان حرية المرور في جبل طارق فإن الحكومتين تتعهدان بعدم السماح بتشييد تحصينات أو أية بناية استراتيجية على الطرف الواقع بالساحل المغربي ما بين مليلية والمرتفعات التي تسيطر على الضفة اليمنى لنهر سبو، غير أن هذه المقتضيات لا تطبق على النقط المحتلة حاليا من إسبانيا على الضفة الغربية في حوض البحر الأبيض المتوسط، هذه المادة حملت العديد من الفقهاء والدول العظمى إلى القول بإن مضيق جبل طارق يتمتع بحرية المرور ولا يخضع للنظام العام أي للمرور العابر (اتفاقية 1982م) أو المرور البريء الذي لا يمكن وقفه (اتفاقية 1958م)، واعتبرت أن النظام الخاص بمضيق جبل طارق هو حرية المرور بناء على هذا التصريح. وعاد الفصل السادس من الاتفاقية الاسبانية الفرنسية، التي جاءت أشهرا بعد ذلك، ليكرر نفس ما وقع التنصيص عليه في المادة السابعة من التصريح، وقدمت بريطانيا مجموعة من الاقتراحات نتج عنها تصريح مشترك آخر إسباني بريطاني مؤرخ في فاتح ماي سنة 1907م الذي يؤكد رغبة الطرفين في ضمان وجود الآخر بالمضيق.

هكذا كانت مصالح الدول صاحبة الأساطيل البحرية تقضي بالتمسك بأن مضيق جبل طارق خاضع لحرية المرور وليس لنظام آخر، وصار الكتاب والفقهاء من هذه الدول و خاصة من أنجلترا وفرنسا واسرائيل يتمسكون بحرية المرور، و فسرت المادة السابعة على أنها تضمن حرية الملاحة بالمضيق وليس مجرد المرور البريء الذي لا يجوز وقفه طبق اتفاقية 1958م أو المرور العابر طبق اتفاقية 1982م، وهو ما يعني أنه لا يحق للدولتين المضائقتين اسبانيا والمغرب أن توقف السفن والغواصات والطائرات التي تمر من المضيق أو من أجوائه.

لكن المغرب كان يمارس رقابته على المضيق وهذا ثابت حتى في عهد الحماية، فعندما قررت الحماية الفرنسية بمقتضى معاهدة 30 مارس 1912م والحماية الاسبانية بمقتضى معاهدة 27 نوفمبر من نفس السنة، والحماية الدولية بين فرنسا واسبانيا وبريطانيا بمقتضى معاهدة 18 دجنبر 1923م في منطقة طنجة، وقع التنصيص في كل هذه الوثائق على أن الدولة الحامية تراقب بوغاز جبل طارق، (ولقد انسحبت بعد ذلك بريطانيا بمقتضى الاتفاق المؤرخ في 25 يوليوز سنة 1928م من الاتفاق المذكور و بقي الأمر بيد الدولتين فرنسا وإسبانيا)، وهذا يعني أن المضيق مراقب من الدول المضائقية الواقعة عليه، لكن ما حدود هذه المراقبة ؟ إذا كان المضيق غير خاضع إلا للنظام العام للمضائق فإن حق المرور البريء الذي لا يجوز وقفه كما تقضي بذلك اتفاقية 1958م، يعني مرور الغواصات طافحة على السطح وخضوع مرور الطائرات فوق أجوائه للمراقبة وهي مقتضيات تلتقي إلى حد ما مع حق المرور العابر الذي نصت عليه اتفاقية 1982م. أما إذا كان المضيق خاضعا لحرية المرور فلا شيء من ذلك يمكن القول به.

فكيف يمكن الرد على هذه الأقوال ؟ إن المادة السابعة من تصريح 1904م الذي أثار هذه الإشكالية المتعلقة بحرية المرور تتحدث عرضا عن حرية المرور

في المضيق، لأن هدف التصريح كان هو توزيع مناطق النفوذ، وهو توزيع سياسي عسكري، وبالتالي فإن التصريح ليس اتفاقية قانونية تضع نظاما قانونيا للمضيق، ويميل إلى هذا الرأي الكاتب الانجليزي (سكوت تروفر) (scott.c.Truver) رغم أنه قال بتدويل المضيق وبتحييده فإنه أضاف أن تصريح 1904م هو تصريح يتعلق بقضايا سياسية عسكرية وليست قانونية. ذلك أنه وفي 1903م كانت هناك مفاوضات ما بين بريطانيا وإسبانيا التي هي استمرار لمفاوضات ابتدأت قبل ذلك عندما كانت هناك حرب بين إسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية سنة 1898م، في هذه الحرب كانت إسبانيا قد بدأت في بناء بعض القلاع العسكرية على المضيق وكانت بريطانيا مهتمة بهذا الأمر لوجود صخرة جبل طارق في المنطقة تحت نفوذها منذ سنة 1713م فدخلت في مفاوضات مع اسبانيا لحملها على عدم تشييد أحصنة وبنايات عسكرية على البوغاز لضمان حرية المرور خوفا من أن تسيطر إسبانيا عسكريا على البوغاز وتقفله متى شاءت طالما أنها في حرب مع الولايات المتحدة الأمريكية.

وهكذا فإن التصريح لا يتعلق بالمضيق بقدر ما يتعلق بتوزيع مناطق النفوذ سياسيا وعسكريا، وإنه تصريح ناتج عن هذه الحرب وليس عن وضع نظام قانوني، والقلاع التي كانت تضعها إسبانيا كانت بالقرب من الجزيرة الخضراء مشرفة على المضيق، وبالفعل سبق وأن قدمت بريطانيا احتجاجا مؤرخا في 5 غشت 1898م واعتبرت أن ما تبنيه إسبانيا على المضيق هو عمل عدائي تجاه بريطانيا، ووقع تبادل المقترحات والمذكرات الدبلوماسية بين بريطانيا وإسبانيا، وأخيرا قدمت المقترحات البريطانية المؤرخة في 18 نوفمبر 1898م أي قبل التصريح بحوالي ست سنوات تقضي بضمان إسباني بعدم البناء نهائيا بالقرب من جبل طارق. ورغم أن إسبانيا عندما وقعت على اتفاقية 13 يوليوز 1713م القاضية بالتنازل لبريطانيا عن صخرة جبل طارق أشارت إلى أنها لا تمنح

لبريطانيا حيزا بحريا إنما سمحت لها فقط بالميناء دون مجالات بحرية إقليمية أو حتى بمياه داخلية، وبالتالي لا يحق لبريطانيا أن تنازع إسبانيا في المجالات البحرية التي هي بعيدة عن الصخرة، فإن إسبانيا رضخت مع ذلك للضغوط التي مورست عليها من قبل بريطانيا في هذا الشأن ووقعت على التصريح المذكور.

ولا يعتبر اهتمام بريطانيا بالمضيق وبالمغرب جديدا، فقد سبق لها أن أولت اهتماما بمدخل المضيق وخاصة بمنطقة رأس اسبارتيل، وهي التي دفعت فرنسا إلى الضغط على سلطات المغرب للتوقيع على اتفاقية 1865م مباشرة بعد بناء المنار، واستمر اهتمام بريطانيا بهذا الأمر إلى أن وقع تصريح 1904م، وهكذا يتجلى أن نية التصريح لم تكن أساسا منصبة على وضع نظام قانوني خاص بالمضيق وإنما على معالجة وضعية سياسية وعسكرية.

وحتى إذا سلمنا بأن تطبيق تصريح 1904م يؤدي إلى تكوين نظام قانوني للمضيق فإن المغرب كان في تلك السنة دولة مستقلة، فهل يمكن لدولتين أن تلزما طرفا ثالثا بمحتويات تصريح لم يوقع عليه ؟ إن هذا الأمر مرفوض بمقتضى اتفاقية فيينا للمعاهدات فيما بين الدول، إذن حتى لو قبلنا بسلامة مقتضيات التصريح تجاوزا فإنه لا يمكن إلزام المغرب بتصريح لم يوقع عليه ولم يكن بالتالي طرفا فيه، وينطبق نفس الأمر على الاتفاق الاسباني الفرنسي لسنة 1904م والتصريح المشترك الاسباني البريطاني لسنة 1907م.

أما في الاتفاق الاسباني الفرنسي المؤرخ في 28 نوفمبر 1912م فإن المغرب كان دولة محمية آنذاك، ولقد وقعت فرنسا على المقتضيات الواردة فيه والتي تقضي بحرية المرور كما ورد في التصريح، لكن فرنسا كدولة حامية عندما وقعت لم تشر إلى أنها تفعل ذلك باسمها وباسم المغرب ونيابة عنه طبقا لمعاهدة الحماية المؤرخة في 30 مارس 1912م حتى يكون طرفا في التصريح. صحيح إن

المادة الحادية عشر من اتفاقية الرباط المؤرخ في 20 ماي 1956م بين فرنسا والمغرب حول الاستقلال تقضي بأن المغرب يلتزم بالمواثيق الدولية، وهو يلتزم بكل الالتزامات الناتجة عن الأوفاق الدولية والمتعلقة بالمغرب ولو لم يوقع عليها والتي لم يقدم ملاحظات بشأنها، لكن التساؤل المطروح قبل كل شيء هل يمكن اعتبار التصريح من الأوفاق الدولية ؟ إنه تصريح سري بين دولتين لاقتسام مناطق النفوذ فهو بالتالي لا يرقى إلى درجة أوفاق دولية. والتصريح نفسه يذكر أنه مرفوق بملحقات سرية، مما يدل على أنه مجرد نوايا في إطار تبادل المصالح بين دولتين، وإذا كان التصريح يهم المغرب، وحتى لو فرضنا أنه يدخل في إطار الأوفاق الدولية فهو غير متعادل ويضع التزامات على دولة ثالثة دون أن تكون هذه الدولة قد وقعت عليه، ودون أي مقابل. لذا لا تتوفر فيه شروط المعاهدات طبقا لاتفاقية فيينا التي تنص من بين ما تنص عليه، أنه لو وقعت دولة ما تحت إكراه معنوي أو إذا تغيرت الظروف ممكن أن تبطل تلك المعاهدة فبالأحرى إذا لم توقع عليها الدولة المعنية وليست طرفا فيها، فاتفاقية 1912م تكرر ما ورد في تصريح 1904م وما ينوبه ينوبها.

أما ما يقال بأن المغرب لم يقدم ملاحظات بشأن التصريح فهذا أمر غير صحيح، ذلك أن المغرب ومنذ حصوله على الاستقلال، أي منذ أن أصبح قادرا عن التعبير باسمه دون نيابة، أصدر قوانين تجعل نصف مضيق بوغاز جبل طارق تحت سيادته، وهذا أكثر من مجرد تقديم ملاحظات (قوانين بحرية لسنوات 1919م، 1962م، 1973م، 1981م على الخصوص، وكلها تنص على أن نصف مضيق جبل طارق يخضع للسيادة المغربية).

وما يقال أيضا من أن عدم البناء لا يمس بالاستقلال غير صحيح، لأن الدولة عندما تحصل على استقلالها تبسط سيادتها على الأقاليم الثلاث : الإقليم

البري والإقليم الجوي والإقليم البحري، وبسط السيادة يتنافى وكل ما من شأنه أن يمس بهذه السيادة. وعليه فإن التنصيص على عدم البناء يتعارض مع الاستقلال لأنه وضعية قانونية جديدة تفرض على اقليم دولة مستقلة.

وأخيرا هناك من يقول بأن المرور الحر أصبح ممارسا من طرف الدول دون معارضة الدولتين المشاطئتين للمضيق وهو ما قال به الاتحاد السوفياتي سابقا وهو قول غير صحيح أيضا، فإسبانيا والمغرب صرحتا أكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة دولية بأن مضيق جبل طارق يخضع للسيادة المغربية والإسبانية وأن كل منهما تملك مراقبة شرعية على مضيق جبل طارق وبالتالي تستطيع تحديد السير البحري بالمضيق. فلقد عبر المغرب في كل المناسبات وحتى في اجتماع المؤتمر الثاني لقانون البحار لسنة 1958م على لسان مندوبه بأنه يتمسك بسيادته على جبل طارق. وفي الاتفاقية الأخيرة لسنة 1982م على امتداد تسع سنوات (1973م–1982م) كان المغرب مع مجموعة الدول المضائقية يدافع عن سيادته على مضيق جبل طارق (المؤتمر الثالث لقانون البحار). الدفاع عن السيادة يتعارض والقول بحرية المرور التي لم يتنازل عن حقوقه تجاهها ولم يصرح بها وبالتالي فإن القول بأن المغرب أو إسبانيا كانا يسمحان بالممارسة الحرة غير صحيح.

من هنا نعتقد أن تصريح 1904م والاتفاق الاسباني الفرنسي المؤرخ في 3 أكتوبر 1904م الذي ينطبق عليه ما ينطبق على التصريح، واتفاقية 1912م لا يشكلون نظاما قانونيا خاصا بمضيق جبل طارق يؤدي إلى المرور الحر به، فلأي مقتضيات قانونية يخضع المضيق ؟ إنه حسب رأينا يخضع للمقتضيات المتعلقة بالنظام العام المقرر للمضايق بناء على اتفاقية 1958م و1982م. إن المقرر في اتفاقية 1958م هو المرور البريء الذي لا يجوز وقفه بالنسبة للملاحة

البحرية بالمضيق فما هو الفرق بين سفينة تمر في بحر إقليمي وسفينة تمر في بحر مضيق ؟ البحر الإقلمي كما عرف هو رقعة من البحر متاخمة لسواحل الدولة تمتد ما وراء إقليمها البري، وما وراء مياهها الداخلية فهو نظام وسط بين السيطرة الإقليمية وسيادة الدولة على إقليمها لرعاية مصالحها الاقتصادية وأمنها، فكل من يمر في البحر الإقليمي يعتبر أنه يمر في منطقة ذات سيادة ليس بها إلا استثناء وحيد هو المرور البريء، أي أن الدولة الساحلية لا يمكن أن تمنع سفينة من أن تمر في عرض البحر الاقليمي (12 ميلا)مرورا عاديا وبريئا (أي لا ترتكب أي فعل يمكن أن يمس بمصالح الدولة الساحلية فلا توقيف ولا تفتيش).

وقد أضيف للمرور البريء بالنسبة لمياه المضيق ذلك المرور الذي لا يجوز وقفه، لأنه في البحر الإقليمي يمكن للدولة إذا كانت هناك مخالفة لمقتضيات قانونية أن توقف السفن. أما في مضيق جبل طارق، وفي المضايق المستخدمة للملاحة الدولية بصفة عامة لا يجوز وقف السفينة حتى لا تتعرقل التجارة الدولية. لكن مع ذلك فإن هذا المرور البريء الذي لا يجوز وقفه يلزم السفن الغاطسة عندما تصل إلى المضيق كالغواصات، أن تطفو فوق السطح وترفع العلم حتى يمكن للدولة أن تراقبها، كما يلزم الطائرات التي تحلق فوق المضيق بسابق إذن من الدولة الساحلية، و توجه الذبذبات اللاسلكية الضرورية حتى تتمكن من تحديد موقعها. ويجب على السفينة أن تمر مرورا بريئا، أي لا تتوقف ولا تقوم بأبحاث، ولا تترك بعض الأشياء أو المعدات ولا تلوث ولا تصطاد ولا تستثمر ...إلى غير ذلك من التصرفات. إن اتفاقية 1982م أقرت حقا آخر أكثر شمولية من ذلك الذي أقرته اتفاقية 1958م إنه حق المرور العابر، فما هو الفرق بين الحقين ؟ إن الفرق بينهما يتمثل في أن حق المرور البريء الذي لا يجوز وقفه هو المرور المتواصل السريع مع استثناء حالة قوة قاهرة أو حالة شدة أو لتقديم المساعدة لسفن في

حالة خطر. أما حق المرور العابر فهو ممارسة حرية التحليق وحرية الملاحة بشروط، بمعنى أن الطائرات لم تعد مطالبة بالإذن من الدولة الساحلية، بل تمر لغرض وحيد هو المرور المتواصل السريع في المضيق، فإذن أعطيت حرية في الفضاء.أما حرية الملاحة، فإن النص في اتفاقية 1982م لم يتحدث عن السفن الغاطسة، لذلك أمام سكوت النص اتجه عديد من الفقهاء وخصوصا في العالم المتقدم إلى القول بأن الاتفاقية تعطي الحق للسفن الغاطسة بما فيها الغواصات حق المرور العابر دون أن تطفو على السطح، وأرى شخصيا عكس ذلك للأسباب التالية ، فمن جهة تعطي الاتفاقية للدولتين الساحليتين الحق في مراقبة السفن المارة مرورا عابرا حتى لا تقوم ببحث ولا بمسح ولا بتوقف ولا بطء وتحافظ على السلامة، فكيف يمكن للدولة أن تراقب هذه السفن إذا كانت غاطسة ؟ ومن جهة أخرى فإن هناك سفنا غواصة تسير بقوة نووية و يمكن أن تؤثر على الحالة البيئية بالتلوث الإشعاعي، كما أن هناك سفنا تحمل مواد كيماوية وبناء على الاتفاقيات الدولية في موضوع حماية البيئة البحرية يجب أن تكون حاملة لمجموعة من الوثائق الضرورية للوقاية من سلامة الإشعاع النووي، والتلوث الكيماوي فكيف يتيسر للدولة الساحلية أن تراقب هذه الوثائق إذا ظلت الغواصات غاطسة. ومن جهة ثالثة ورغم أن الطائرات تحلق بحرية فإنه يجب عليها أن توجه ذبذبات لاسلكية إلى الدولة الساحلية وتوجه ذبذبات إلى منظمة (الياطا) أي المنظمة العالمية للنقل الجوي، فإذا كانت السفن الغواصة تملك نفس الحرية وهو أمر غير منصوص عليه فكيف يمكن لها أن تمر دون أن توجه هذه الذبذبات ؟ وكيف يحق للدولة أن تراقب مكان هذه السفن الغاطسة دون ذلك؟ إضافة إلى أن الاتفاقية لم تتحدث نهائيا عن الغواصات أو السفن الغاطسة، بمعنى أنه عندما لا تتحدث اتفاقية جديدة عن مقتضيات معينة فإنه يقع الرجوع إلى ما قبلها وهي المقتضيات الواردة في اتفاقية 1958م أي أن السفن الغاطسة يجب أن تطفو فوق السطح وتحمل العلم.

إن عدم ذكر مثل هذه المقتضيات في اتفاقية 1982م هو عيب من العيوب التي تحملها هاته الاتفاقية، إذ انتقلت من الصرا ع الذي كان موجودا حول التدوين إلى صرا ع حول التفسير والتنفيذ، وهذا ناتج عن الطريقة التي وضعت بها الاتفاقية إذ كانت طريقة دبلوماسية وليست قانونية، فمن المعلوم أن اتفاقية 1958م عهد بها إلى لجنة القانون الدولي التي هيأت مشروعها، أما اتفاقية 1982م فقد تركت للدبلوماسيين وللتفاوض المباشر منذ البداية، وكان الهاجس هو الوصول إلى التوافق الذي يوصل أحيانا إلى أحكام فضفاضة وعامة يصعب تفسيرها.

أما عن السيادة على مياه المضيق فإن هناك قوانين إسبانية وأخرى مغربية توضح هذا الأمر، ذلك أن المضيق كله مغطى بمياه إقليمية ومياه داخلية للدولتين، اللتين شرعتا للخطوط الأساسية الاسبانية والمغربية التي ينطلق منها حساب امتداد البحر الاقليمي لكل دولة لغاية إثني عشر ميلا. إن ما قبل خط الأساس يعتبر مياها داخلية ويخضع للسيادة الكاملة ليس فيه حتى حق المرور البريء الذي لا يتوقف، إذ تخضع هذه المجالات للسيادة الكاملة للدولة كالاقليم البري، ومن هنا كان من مصلحة الدول أن تدفع الخط الأساس إلى الأمام حتى تدخل أكبر المجالات في المياه الداخلية. وخير مثال على ذلك ما أعلن عنه مؤخرا بالنسبة للجزر الخالدات المقابلة للصحراء المغربية، فبمناسبة صدور قرار سنة 1997م من الاتحاد الأوربي لمراقبة سفن الصيد في المناطق الراجعة للاتحاد قامت إسبانيا باستصدار قرار بوضع الخط الأساس لتقسيم المجال البحري بين المغرب وإسبانيا دون اتفاق وبشكل انفرادي. ومن جهة أخرى قامت اسبانيا بإعطاء رخصة للبحث عن النفط لشركة (ريبسول) بمقتضى مراسيم صدرت في أواخر سنة 2000م وأوائل 2001م مما دفع بالحكومة المحلية، إغتناما للفرصة، إلى المطالبة بمنحها صفة الدولة الأرخبيلية بحكم الواقع، بمعنى أنها أرادت

بذلك أن تجعل المجال البحري ما بين الجزر مياها داخلية فتأخذ بالخط الأساس من الحدود الخارجية للجزر المحيطة وتفصل بدائرة منطلقة من الحدود على المياه الموجودة بين الجزر لتجعلها مياها داخلية خاضعة للسيادة الكاملة، مع أن هذا الوضع لا يمكن القول به إلا بالنسبة للجزر التي تكون دولة مستقلة. أما بالنسبة للجزر الأرخبيلية التابعة لدولة ما كما هو الحال في الجزر الخالدات التي تتبع الدولة الإسبانية، فإنها ملزمة بترك ممرات دولية للمرور بين الجزر. أما بالنسبة لمياه المضيق فإنه إلى حدّ مّا كان الخط ألأساس معقولا لا من الجهة الاسبانية ولا من الجهة المغربية. فبالنسبة للجهة المغربية الخط الأساس يدخل في المياه الداخلية كل ما قبل الخط الذي يربط ما بين طرف الفرط وما بين طرف القوارب وطرف اللبوءة، حيث يمر خط على هذه الرؤوس ليكون خط الأساس في منطقة المضيق (مرسوم 21 يوليوز 1975م). و بالنسبة لإسبانيا (مرسوم 8 غشت 1977م) فالخط الذي يربط بين (كابوترافلكار) مع جزيرة طريفا وهذه مع (بونتا أكوفتشي)، يكون خط الأساس الذي تنطلق منه المياه الإقليمية التي تغطي كل مياه المضيق وما قبله يعتبر مياها داخلية.

وبالنظر لتداخل المياه الإقليمية للدولتين معا فإنه وقع اللجوء إلى تقسيمها بخط الوسط، وإن لجوء المغرب إلى تطبيق خط الوسط في المضيق لا يمكن اعتباره مبدأ عاما يطبق في كل المجالات الأخرى بشكل حسابي دون تعديل. أما ما يتعلق بالمرور البحري في المضيق، وبالنظر لوجود حقوق لطرف ثالث مستعمل للمضيق يتمثل حقه، على الخصوص في المرور العابر، فإن المنظمة العالمية للملاحة (إيمكو سابقا) أصدرت توصية في 20 نوفمبر 1973م تقضي بتنظيم المرور في المضيق، ووضعت لذلك ممرين بعرض ميلين إثنين بحريين (الميل البحري = 1.8 كلم، والميل البري = 1.6 كلم) بحيث يكون الممر الشمالي الذي هو خاضع لنفوذ إسبانيا للخروج نحو المحيط، والممر الجنوبي الخاضع

للنفوذ المغربي للدخول إلى البحر الأبيض المتوسط. ورغم أن هذه الممرات مجرد توصية فإنه بانضمام كل من إسبانيا والمغرب لاتفاقية 20 أكتوبر 1972م المتعلقة بالتصادم البحري أصبحت تلك الممرات التي أوصت بها المنظمة ملزمة لكل الأطراف.

إن الحقوق التي أعطيت للغير تجاه الدول المضائقية وأهمها حق المرور العابر هي حقوق كبيرة لدرجة أصبح معها التساؤل ملحا حول ماذا بقي من سيادة الدولة الساحلية على مجالاتها البحرية الموجودة في المضايق؟ إنه التوافق وتبادل المصالح، فالموافقة على إحداث منطقة اقتصادية بها حقوق سيادية للدولة الساحلية لغاية عرض 200 ميلا من خط الأساس قابله من جهة أخرى ضرورة موافقة الدول الساحلية على بعض المقتضيات، وعلى رأسها حق المرور العابر في المضايق المستخدمة للملاحة البحرية الدولية ومنها مضيق جبل طارق، وهكذا يكون القانون الدولي في العديد من فروعه قانون قوة وقانون عدل في آن واحد مرة يطغى هذا وأخرى يطغى الآخر.



مظاهر حماية القانون لكل من الإرادة والنـظام العام في التصرف القانوني

إدريس العلوي العبدلاّوي

القانون باعتباره مجموعة من القواعد التي تنظّم سلوك الأفراد في المجتمع، والتي يتحقّق إلزامها عن طريق التهديد بجزاء توقعه السلطة العامّة على المخالف، فإن الهدف الذي يرمي إليه من وراء كل هذا هو التوفيق بين مصالح الأفراد في المجتمع لتيسير حياتهم الجماعية عن طريق بيان ما يجوز لكل فرد أن يفعله، وبيان ما يتحتّم عليه أن يفعله أو يتجنّبه، أي بتحديد ما يتمتّع به كل فرد من حقوق، وهو متى أقرّ مصلحة ما لشخص معيّن، خوّل هذا الشخص سلطة القيام ببعض الأعمال التي يحقّق بها تلك المصلحة، ونهى غيره من الناس عن الإخلال بها، وأنشأ بذلك مركزاً ممتازاً ينفرد به صاحب المصلحة المرعية دون غيره، وفرض على سائر الأفراد قيوداً تقابل ذلك المركز الممتاز، وهذا الاحترام الذي يفرضه القانون على سائر الناس المكلّفين به يكون واجباً يقع على كاهلهم، وهو واجب قانوني يفرضه القانون، بحيث إذا لم يقم الأشخاص به أجبرهم القانون على ذلك.

والحقّ هو سلطة لشخص من الأشخاص، يستطيع بمقتضاها ممارسة سلطات معيّنة، يمنحها ويكفلها له القانون بغية تحقيق مصلحة يقرها، ويقابل

الحقُّ الواجبَ وهو الإلزام الذي يقرّره القانون على شخص معيّن بالنسبة لفعل معيّن، والحق والواجب أمران متلازمان، يؤدّي وجود أحدهما إلى وجود الثاني، ذلك لأن تقرير حقّ لشخص معيّن يقتضي فرض واجب على آخر أو آخرين لأدائه له، أو لعدم التعرّض له فيه، وكذلك فرض واجب على شخص معيّن لا يكون إلاّ وسيلة لاقتضاء حقّ لآخر.

والحقوق عموماً تنقسم إلى قسمين كبيرين هما :

أولاً : الحقوق غير المالية، وهي الحقوق التي لا يبدو عليها التعامل بالمال بين الناس، هي حقوق لا تقدّر ولا تقوّم بثمن أو بمال، هي حقوق لا يمكن لشخص أقرها له القانون أن يتنازل عنها لآخر ببيع أو نحوه، وهذه الحقوق أسمى وأغلى وأعز من أن تقدّر بثمن أو بمال، وتشمل هذه الطائفة من الحقوق:

1) الحقوق السياسية Droits politiques، وهي تسمّى كذلك لأنها تحمي المصالح السياسية للجماعة، وهي تثبت للشخص باعتباره عضواً في دولة سياسية، كحقّ الشخص في الترشيح لوظيفة نيابية، أو حق الشخص في تقلّد وظيفة من وظائف الدولة.

2) الحرّيات العامّة، وهي الحرّيات التي يقرّها القانون الأساسي للأفراد كحرّية العقيدة، وحرّية التعبير، وحرّية التجمّع إلى غير ذلك من الحقوق التي يقرّها الدستور للمواطنين.

3) حقوق الأسرة، وهي التي تثبت للشخص باعتباره عضواً في أسرة معيّنة، وتختلف باختلاف مركز الشخص في الأسرة، وتتضمّن حقوق الأسرة المميزة والواجب معاً، فحقّ الأب في رعاية ابنه يتضمّن بذاته واجب رعايته، وحق الزوجة في أن ينفق عليها زوجها، يتضمّن أيضاً واجب الزوجة في رعاية زوجها.

ثانياً : الحقوق المالية، وهي عكس الحقوق الغير المالية لأنها حقوق تُـقدّر وتقوّم بالمال، وهي حقوق يبدو عليها التعامل بالمال بين الناس، كما أنها حقوق تُباع وتُشترى، هذه الحقوق تُسمّى بالمالية لكونها تمنح صاحبها منفعة تُقوَّم بالنقود، كما تسمّى بحقوق الذمّة المالية، لأنها تكوّن الجانب الإيجابي من الذمّة المالية للشخص، وبحكم أن محلّ الاعتبار الأول في هذه الحقوق هو الناحية الاقتصادية. وهذه الطائفة الثانية من الحقوق تختلف عن الحقوق السياسية والحرّيات العامّة وحقوق الأسرة، في أنها بحسب الأصل، تنتقل من صاحبها إلى غيره، أي يجوز التصرف فيها، وتشمل الحقوق المالية :

1) الحقّ العيني Droit réel وهو سلطة مباشرة يقرّرها القانون لشخص معيّن على شيء محدّد بالذات تخوله القيام بأعمال معيّنة تتّصل بهذا الشيء تحقيقاً لمصلحة له.

2) الحقّ الشخصي Droit personnel أو حقّ الدائنية Droit de créance أو الالتزام Obligation، فهو سلطة مقرّرة لشخص قبل شخص آخر تخوّل الأول (وهو الدائن) أن يجبر الثاني (وهو المدين) على أن يعطيه شيئاً، أو يقوم له بعمل، أو يمتنع من أجله عن أداء عمل.

ويتميّز الحقّ الشخصي بأنه سلطة لا تردّ على شيء معيّن بالذات بصفة مباشرة، (كما هو الشأن بالنسبة للحقّ العيني) بل سلطة ضدّ شخص آخر لإلزامه بإعطاء شيء، أو القيام بعمل، أو الامتناع عن أداء عمل.

ويمكن ردّ مصادر الالتزام إلى نوعين أساسيّين :

أوّلهما : يقوم على الإرادة، من حيث أنها هي التي تولّد الالتزام فيه، ويطلق على هذا المصدر التصرّف القانوني (Acte juridique)، وهو يشمل التصرّف القانوني الصادر من جانب واحد، أي نتيجة الإرادة المنفردة، والتصرّف القانوني الصادر من جانبين أو إرادتين، وهذا هو الاتفاق أو العقد.

وثانيهما : يقوم على حدوث واقعة معيّنة (Fait juridique) يترتّب عنها نشأة الالتزام من غير أن يكون لإرادة شخص ما أي أثر في قيامه. والواقعة القانونية إمّا أن تكون واقعة نافعة كالإثراء بلا سبب، وإمّا أن تكون واقعة ضارّة كالفعل الضارّ أو المسؤولية التقصيرية.

ومن هذا يتّضح أن التصرّف القانوني هو اتجاه الإرادة إلى إحداث أثر قانوني، ويعتبر العقد أو الاتفاق هو الصورة الأصلية للتصرّف القانوني، فكيف يحمي القانون كلاّ من الإرادة والنظام العام في التصرّف القانوني.

يعتبر العقد أهمّ التصرّفات القانونية في الحياة العملية، وهو عبارة عن توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني.

والإرادة هي التي تتّجة إلى إحداث الأثر القانوني، وهي أساس العقد، فالعقد يتكوّن من إرادتين أو عدّة إرادات تتّجه إلى إحداث هذا الأثر، والقوانين الحديثة لا تجعل الإرادة في قيامها بهذا الدور محتاجة إلى أن تقترن بأيّ إجراء أو شكل خاصّ، ما دامت قد استوفت الشروط التي وضعها القانون لذلك، كما أنه بالإرادة أيضاً يمكن أن تحدّد شروط المعاملات، ما دامت لا تخرج في ذلك عن أوامر القانون ونواهيه. فالإرادة وحدها دون حاجة لاقترانها بشكل من الأشكال، تكفي في الأصل، إذا اتّجهت إلى إحداث أثر قانوني، ليرتِّب القانون على اتجاهها هذا الأثر. ومن ناحية أخرى فالإرادة عامل أساسي في تحديد مضمون الآثار التي يرتّبها القانون في هذه الحال، وهذه القدرة للإرادة هي ما يسمّى في الفقه بسلطان الإرادة Le Principe de l'autonomie de la volonté، وهذا السلطان يعتبر مبدءاً قانونياً حديثاً.

ومن هذا يبيّن أن المقصود بمبدأ سلطان الإرادة أن الإرادة قادرة على أن تنشىء التصرف القانوني، وتحدّد الآثار التي تترتّب عليه، فالإرادة تعتبر أساس التصرّف القانوني، فهي التي تنشئه، وهي التي تحدّد أثره، والقاعدة

العامّة أن الإرادة سيّدة موفورة السلطان في هذا المجال أو في ذاك، فالأصل أن الإرادة حينما تنشىء التصرّف القانوني، تعمل متحرّرة من القيود التي تستلزم ورودها في شكل أو في آخر، فيكفي في ذلك أن يعبّر الشخص عن إرادته، بإبرازها إلى العالم الخارجي، دون ما ضرورة لمجيء هذا التعبير في صيغة معيّنة، أو في قالب محدود أو في شكل خاص، فسواء أن يعبّر الشخص عن إرادته في إنشاء تصرّف ما باللفظ أو بالكتابة أو بالإشارة أو باتخاذ أيّ موقف آخر يدلّ على حقيقة مقصودة، ولا يقتصر الأمر في سلطان الإرادة على كفايتها في إنشاء التصرّف القانوني، دون تحتم مجيئها في شكل أو في آخر، بل إن الأصل كذلك أنها حرّة في تحديد أثر هذا التصرّف بالنسبة إلى صاحبها.

إن دور الإرادة في التصرف القانوني، وإن بقي حتى الآن أساسياً، إلاّ أنه أخذ يضعف سريعاً، وذلك بالنسبة إلى إنشاء التصرف وترتيب آثاره على السواء، فقد أخذ القانون تمشّياً مع النزعة الاشتراكية التي أخذت تتغلغل في حنايا المجتمع الحديث، يتدخل في نظام التصرف القانوني، من حيث إنشائه، ومن حيث إنتاج آثاره، فيقيّد من سلطان الإرادة بالنسبة إليه، وأهم هذه القيود التي ترد على الإرادة في مرحلة تكوين التصرف القانوني قيود تتضمّنها النصوص التشريعية فيما يتعلق بالدفاع الوطني، والعدالة الاجتماعية، والتوجيه الاقتصادي.

إن الإرادة هي جوهر Essence التصرف القانوي، ويقصد بالإرادة Volonté أن يعي الشخص الأمر، وأن يقصده، فإن انعدمت الإرادة في أحد العاقدين، ما قام رضاه، وبالتالي انعدم العقد الذي أجراه، ولا يهمّ بعد ذلك السبب الذي أدّى إلى انعدام الإرادة، كما أنه لا أهمّية لما إذا كان هذا الانعدام دائماً أو مؤقّتاً، مادام يلحق العاقد عند إبرام العقد. ومثال الشخص الذي تنعدم عنده الإرادة الصغيرُ فاقد الإدراك والتمييز، ومثاله أيضاً مضطرب العقل لجنون أو عته أصابه، ومن فقد وعيه بسبب السّكر أو الغيبوبة أوالتنويم المغناطيسي، ومثاله أيضاً من أكره ماديّاً على إبرام عقد.

وإذا وُجدت الإرادة فالقانون لا يهتمّ بها إلاّ إذا اتجهت إلى إحداث أثر قانوني، فلا عبرة قانوناً بالإرادة التي لم تتّجه إلى إحداث مثل هذا الأثر، كما في أعمال الآداب والمجاملة، والقبول بالقيام بخدمة مجّانية، والاتّفاقات التي تقوم بين أعضاء الأسرة دون أن تنطوي على نية الالتزام.

إن مجرّد الإرادة لا يكفي لتوافر الرضاء بالعقد، بل يلزم كما سبقت الإشارة أن تتّجه إلى إحداث أثر قانوني، ويلزم أن تكون الإرادة في قصدها إحداث الأثر القانوني، جادّة غير هازلة، وحقيقية غير صورية، فلا عبرة بإرادة الهازل، ولا بإرادة من يعلّق التزامه على محض المشيئة.

والغالب أن يبدأ أحد العاقدين بعرض التعاقد على الآخر، ويسمّى هذا العرض إيجاباً "Offre"، فإذا انتهى هذا العرض بأن يحوز موافقة العاقد الآخر، سُمّيت هذه الموافقة قَبولاً Acceptation، وتمَّ العقد باقتران الإيجاب بالقبول، أي بتوافق الإرادتين Accord des volontés.

والإرادة التي يرتّب القانون عليها الآثار القانونية التي تتجه إليه، أي التي يعتبرها تصرّفاً قانونياً صحيحاً، لا بدّ أن تكون إرادة جديرة بذلك، وهي تكون كذلك إن كانت مبنيّة على معرفة كافية بكل الظروف التي تجعل صاحبها قادراً على حسن الاختيار بين الإقدام على التصرف والإحجام عنه، في ضوء وزن صحيح لمصالحه المادّية والأدبيّة، وكذا إن كانت صادرة بناء على اختيار حرّ.

فالإرادة التي تصح أن تكوِّن تصرفاً قانونياً، يجب أن تكون إرادة متنوّرة، أي أن تصدر بناء على معرفة كافية بكل ظروف المعاملة التي تشارك في إتمامها، غير مدفوعة إلى إبرام التصرّف بأيّ وهم غلط يقع فيه صاحب هذه الإرادة، سواء من تلقاء نفسه، أو نتيجة للتدليس والتضليل والتمويه والحيل التي تعرض لها، والتي باشرها ضدّه أشخاص آخرون.

كما يجب أن تكون إرادة حرّة، أي أن تتّجه إلى إبرام التصرّف غير مدفوعة إلى ذلك بضغط غير مشروع، يكره ويجبر صاحبها على إصدارها، تجنّباً للأذى المهدّد به، فهذا الإكراه يجعل اختيار التصرّف في هذه الحالة، من جانب صاحب الإرادة، اختياراً تعوزه الحرّية، لأنه اختيار للأذى الأخف تجنّباً للأذى الأشد.

والإرادة التي تكون مشوبة بالغلط والتدليس والإكراه والغبن، تكون غير صالحة في نظر القانون، لأن تترتّب عليها الآثار القانونية التي تتّجه إلى إحداثها إذا تمسّك صاحب الإرادة المعيبة بعيبها وأثبت تحقق هذا العيب.

ومن مظاهر حماية القانون للإرادة في التصرف القانوني أنه يلزم أن تتوافر الأهلية للمتعاقد، والأهلية Capacité، هي صلاحية الشخص لكسب الحقوق والتحمّل بالالتزامات، ومباشرة التصرّفات القانونية التي يكون من شأنها أن تكسبه حقاً أو أن تحمّله التزاماً على وجه يعتد به قانوناً.

إن التسليم بتدرج النمو العقلي للإنسان مع سنّه، وربط القدرة على الإرادة السليمة بالقوّة العقلية والتفكير، أدّى إلى أن يفرق القانون بين مراحل السن المختلفة للإنسان من حيث افتراض قدرته على إصدار إرادة قانونية سليمة، فقرّر أن الطفل إلى سنّ معيّنة، وهي سنّ التمييز، لا يمكن أن تُعزى إليه إرادة حقيقية. ثم إلى سنّ أخرى بعد ذلك، يُنظر إلى قدرته على الإرادة بعين الشكّ، حتى يبلغ سنّاً يفترض عندها تمام نضجه العقلي، فيعتبره قادراً بالتالي على إصدار إرادة سليمة. ويأخذ هذه الإرادة في اعتباره، من حيث صلاحيتها لأن ترتُّب ما يربط القانون تحققه على التجاء الإرادة إليه من الآثار القانونية، فبلوغ الإنسان هذه السن التي تسمّى سنّ الرشد، يؤدّي إلى أن يعتبره القانون، كامل أهلية الآداء، بعد أن كان فاقدها.

وليست السن العامل الوحيد الذي يربط به القانون صلاحية الإرادة وقدرتها في نطاق القانون، فقد تعوق هذه الصلاحية، رغم بلوغ سن الرشد،

عوامل أخرى، فالقانون يجعل من إصابة الإنسان بمرض في عقله أو في حواسه، ومن شذوذ تصرّفاته في إدارة أمواله ورعاية مصالحه، أساساً لافتراض عجزه عن الإرادة السليمة، وبالتالي سبباً لانتقاص أهليته، ورده إلى مثل من لم يبلغ سنّ الرشد، من حيث قدرته على إبرام التصرفات القانونية، أي اعتباره فاقد الأهلية. ففقدان الأهلية إذن سبب لعيب التصرف القانوني، على أساس عدم صلاحية إرادة فاقد الأهلية، أو بتعبير أدقّ عدم سلامتها، وهو سبب لبطلان التصرف القانوني في كل القوانين، قديمها وحديثها.

وقد يشوب إرادة المتعاقد عيب يؤثر في الرضاء، فتتّجه الإرادة الموجودة إلى التعاقد وهي على غير بيّنة من حقيقة الأمر، أو تتّجه إلى التعاقد غير حرّة في اختيار اتجاهها تحت ضغط رهبة غير مشروعة.

ويقصد بعيوب الرضاء Vices du consentement، أمور تلحق إرادة أحد المتعاقدين أو كليهما، فتفسد الرضاء دون أن تجهز عليه، فرضاء المتعاقد هنا موجود، كل ما في الأمر أن إرادته لا تجيء سليمة، ولم تصدر عن بيّنة واختيار، ولا يحول هذا دون وجود التصرف، إنما يكون لمن عيبت إرادته أن يطلب إبطال هذا التصرف، أي يكون التصرف قابلاً للإبطال.

والعيوب التقليدية التي تُفسد الرضاء أربعة هي : الغلط، والتدليس، والإكراه، والغبن أو الاستغلال : L'erreur, Dol, Violence, "Lésion".

إن المظهر الأساسي لحماية القانون لإرادة الأفراد في التصرّفات القانونية هو تقريره للجزاء الذي يرتّبه على الإخلال بالإرادة أو عدم توفرها أو صحّتها.

إن القاعدة القانونية تتميّز عن غيرها من القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمع بأنها واجبة الطاعة وجوباً لا ينبعث من الضمير وحده، كما هو الشأن في القواعد الخلقية مثلاً، بل مصدره ما ينظم لضمان طاعتها من وسائل

الإجبار التي تباشرها السلطة العامّة، والقواعد القانونية هي تلك الشيء التي يوضع جزاء على مخالفتها.

ومعنى الجزاء لا يقتصر على ذلك المعنى الذي يرد إلى الذهن لأول وهلة، وهو أنه عقوبة تقع على الشخص المخالف أو ماله، بل يقصد به كل ما جعله القانون من وسائل الإجبار التي تلزم الأفراد باتباع القواعد التي يضعها، وقد يكون الجزاء عقوبة يؤدّيها المعاقب من شخصه أو ماله، ولكنه جزاء نادر في القانون الخاص، كما يكون تعويضاً يلزم به مخالف القاعدة القانونية لمن أضرت به المخالفة، أو قسراً على تنفيذ التزام تعهد به الشخص، ثم امتنع عن تنفيذه، لأن القانون يجبر على الوفاء بالتعهدات.

والبطلان Nullité نظام Institution يضع صورة من صور الجزاء لحماية الإرادة أو النظام العام في التصرف القانوني، ولكنه جزاء لا يفرض على شخص من الأشخاص كما هو الحال في العقوبة أو التعويض، بل يوقع على كائن قانوني Etre juridique هو التصرف القانوني، وانصباب الجزاء في البطلان على التصرف نفسه لا على شخص المتصرّف، نتيجة للطبيعة الخاصّة التي تميّز بها القواعد التي جُعل البطلان لضمان طاعتها واحترامها.

والقانون في تنظيم علاقات الأفراد في المجتمع لا يتبع طريقاً واحدة في هذا التنظيم هو إلزامهم بالأمر أو بالنهي، وفرض هذا الإلزام إمّا بالعقوبة أو بالتعويض عن الإخلال به إن تعذر القسر على تنفيذه، بل يوجد من القواعد ما يقتصر دوره على المشاركة في إقامة بناء قانوني يربط القانون بوجود لا تحقّق آثار معيّنة، هذا البناء يتكوّن من مجموعة من القواعد المتّحدة الهدف التي لا تحمل بذاتها أمراً أو نهياً، وإنما تضع شرطاً لكائن من الكائنات القانونية إذا انضم لغيره من الشروط التي تفرضها قواعد أخرى صار الكائن القانوني تامّاً، فإن خولفت هذه القاعدة كانت نتيجة المخالفة، ألا يكمل البناء القانوني، فلا

تترتّب عليه كنتيجة، لأنه لم يستكمل شروط وجوده في نظر القانون، النتائج التي ربطها القانون بهذا الوجود.

والاعتراف بوجود هذه الكائنات القانونية نتيجة طبيعيّة للاعتراف بعنصر الصناعة القانونية Technique Juridique، في القواعد والأنظمة القانونية لأن من طرق هذه الصناعة استخدام التصوّرات وسيلة لتحويل الحكم المجرّد للقاعدة القانونية إلى قاعدة سهلة التطبيق على أعمال الأفراد.

والتصرف القانوني مثل لهذه الكائنات القانونية التي يضع القانون من القواعد التي تعين شروطها، والتي لا يظهر إلزام الأفراد بها إلاّ مع إقدامهم على خلقها، ولا يطبق عليهم جزاء مخالفة هذه القواعد - إذا حصلت - إلاّ من خلال أحكامها. والتصرف القانوني وسيلة للتعامل بين الأفراد أوجده القانون ليكون أداة لتبادل الالتزامات، وقد وضع له قواعد يرعى بها مصلحة الأفراد ومصلحة الجماعة، أي قواعد يرعى بها الإرادة والنظام العام، وجعل من هذه القواعد شروطاً فيه لا يكمل بناؤه بغير توافرها جميعاً، فإذا ما توافرت جميعها رتّب القانون عليه أثره من إنتاج ما يقصد ترتيبه من التزامات وجعله بذلك نافذاً، أما إذا تخلفت هذه الشروط أو تخلف بعضها فلا يترتّب عليه أيّ التزام لأن القانون يجعله غير نافذ، وهذا هو الجزاء الذي يقع على هذا التصرّف.

وهذا الجزاء يكفل لا شكّ الإلزام بالقاعدة التي وضعها القانون للتصرف، وهو يكفله أكثر من أيّ نوع آخر من أنواع الجزاء، فلا تبدو معه حاجة إلى الجري وراء المسؤول عن هذه المخالفة لعقابه أو لإلزامه بالتعويض، لأن هذه صور للجزاء لا تحلّ محل عدم النفوذ في جزاء المخالفة الواقعة في إنشاء التصرف لأنها تترك آثار هذا التصرف قائمة لا تمسها وتبدو لذلك أضعف أثراً منه في مجازاة هذه المخالفة، ولذا يبدو البطلان جزاء طبيعياً في نطاق التصرف القانوني.

والبطلان نظام قانوني مؤداه اعتبار العقد أو التصرف القانوني بوجه عام غير قائم، بسبب اختلال تكوينه لعدم توفّر ركن من أركان التصرف القانوني أو شرط من شروط صحّته، وهو عبارة عن انعدام أثر العقد بالنسبة إلى المتعاقدين، وبالنسبة إلى الغير، فالتصرف الباطل يعتبر أنه لم يقم نتيجة عدم توافر أركانه أو اختلال هذا الركن اختلالاً يؤدّي إلى انهياره، وهكذا فالبطلان يؤدّي إلى إعدام التصرف، وهو يؤدّي إلى إعدامه بأثر رجعي يستند إلى تاريخ إبرامه، فالتصرف الباطل يعتبر أنه لم يقم أصلاً.

ويكون العقد قابلاً للإبطان أو باطلاً بطلاناً نسبياً إذا اكتمل وجوده وتوافرت أركانه، ولكنه فقد شرطاً من شروط صحّة ركن الرضاء، ولا ترجع القابلية للإبطال إلى طبيعة الأشياء، ولا إلى المصلحة العامّة مباشرة، بل ترجع إلى الرغبة في حماية إرادة أحد العاقدين ضدّ عدم إدراكه أهميّة التصرّفات القانونية التي يقدم عليها أو حمايته من خطر ما وقع عليه من غلط أو تدليس أو إكراه أو غبن أو استغلال، أي أنها في النهاية ترجع إلى حماية خاصّة بأحد العاقدين رأى الشارع أنها جديرة بهذه الحماية.

وكما يحمي القانون الإرادة في التصرف القانوني بتقريره جزاء القابلية للإبطال، فإنه يحمي النظام العام في التصرف القانوني بتقريره نظام البطلان المطلق.

والنظام العام (Ordre public) هو كل ما يمسّ مصلحة أساسية من مصالح الدولة الأساسية سواء كانت هذه المصلحة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو أخلاقية، وما يمسّ المصالح الأخلاقية في الدولة يطلق عليه حسن الآداب (Bonnes mœurs).

ويقع العقد باطلاً – إعمالاً للقواعد العامّة – إذا تخلف ركن من أركانه الأساسية التي يقوم ويرسى عليها، واختلّ هذا الركن اختلالاً يؤدّي إلى عدم

الاعتداد به أصلاً، كما إذا صدر التصرف القانوني من شخص عديم الأهلية أو كان محلّ العقد غير موجود أو غير ممكن أو غير مشروع بأن كان مخالفاً للنظام العام، وحسن الآداب، كما يكون العقد باطلاً بطلاناً مطلقاً إذا لم يكن لهذا العقد سبب أو كان سببه غير مشروع أو لم يتوافر الشكل الذي استلزم القانون إفرا غ الإرادة فيه وذلك بالنسبة للعقود الشكلية.

ويعتبر العقد الباطل بقوّة القانون منذ صدوره باطلاً، أي غير منعقد بين عاقديه، فهو عدم في نظر القانون، وعندئذ لا يتوقّف تقرير بطلانه على حكم القاضي، والقاضي في هذه الحالة، عندما يتبيّن له بطلان العقد، لا يقضي بإبطاله، لأنه باطل بقوّة القانون قبل القضاء، بل إنما هو يقرّر اعتباره باطلاً من الأصل، فالحكم في هذه الحالة هو معلنٌ، أي مُظهرٌ أو كاشفٌ ٌ لواقع سابق لا منشىء، أيّ محدث لوضع قانوني جديد، أما بعد تنفيذ العقد الباطل، فإن على من له مصلحة من المتعاقدين في التمسّك بالبطلان، أن يبادر هو إلى رفع الدعوى بذلك لا سترداد ما أدّاه، وعندئذ يجب طبعاً أن يتقدّم بدعوى البطلان.

من كل هذا يبين أن العقد الباطل لا ينعقد أصلاً، ويترتّب على ذلك أننا لا نكون في حاجة إلى إيقا ع بطلانه، فهذا البطلان حاصل من تلقاء نفسه، أو هو بعبارة أخرى واقع بقوّة القانون، ولكن قد يحتاج الأمر إلى تقرير بطلان التصرّف القانوني، إذا ما نوزع فيه، وهنا يرفع الأمر إلى القاضي.

ومن هذا العرض الموجز يتّضح أن القانون يحمي إرادة الأفراد في التصرّف القانوني بتقريره جزاء القابلية للإبطال، كما أن القانون يحمي النظام العام في التصرّف القانوني بتقريره جزاء البطلان المطلق.

الخطُّ العرَبي
نشـأته وتطـوّره وبدائـعه

أحمد رمزي

القسم الأول

ا – الخطّ العربي في المشرق

تنحدر مصادر دراسة الخطّ العربي من مرجعين : مرجع نظري يتكون من الكتابات التي صدرت عن تاريخ الخطّ من حيث نشأته وتطوره وأنواعه، وقد جاءت في ذلك نصوص كثيرة، تعتمد على الرأي والافتراضات وصولاً إلى تقريرات متوارثة، فيها الصحيح المقبول وفيها غير المعقول، ومرجع ثان يتكون من الأصول المادّية الملموسة الأثرية، منها ما كتب على الحجر والرّق والنسيج والبَردي والرسائل والمعاهدات والصكوك وغيرها.

والكتابة في تاريخ الخطّ العربي وغيره من الخطوط الأخرى لا تكتمل غايتها إلاّ إذا اعتمدت نماذج خطّية معيّنة كي لا تبقى حبيسة المتخيَّل، لذلك فإن ما جاء في بعض المصادر التاريخية العربية من مصطلحات خطّية وأوصاف للكتابة أدّت إلى الفوضى، ولعلّ أصحّ مصدر يعوّل عليه لفهم المقصود من الكتابة عن الخطّ

هو كتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» لأبي العبّاس أحمد القلقشندي المتوفى سنة 821 هـ = 1418م. فالجزء الثالث من معلمته يوثّق ما كتبه بنماذج خطّية تبيّن تطوّر الخط العربي لا سيما في نوعيْه النسخ والثلث.

وفي هذا العرض الذي أقدّمه لا أستطيع الإحاطة بالموضوع كلّه، لكن سأحاول بسط المهمّ ثم سأعرض نماذج من الخطوط العربية صوّرتُها من المصادر المعتمدة وأدخلتُها في شرائح حاسوبية.

من سمات الخط العربي أنه وُلد على الفطرة، بسيطاً، لا نقط فيه ولا شكل، ولا نكاد نقرأه اليوم، ثم تطور ودخلت عليه علامات النقط والشكل، ثم النِّسب في الحروف لتكون متناسقة لا يطغى شكل حرف على غيره، وتمّ للخطّيْن النسخي والثلثي ضبط قواعدهما في العصر العبّاسي، ثم بلغ الخطّ ذروته في عهد العثمانيّين، ومن سماته أيضاً أنه انتشر في بقاع الدنيا التي وصل إليها الإسلام، وكَتب بالخطّ العربي غيرُ العرب من الأقوام كالفرس والباكستانيّين والأفغان والترك.

أصول الخطّ العربي

قبل أن نصل إلى هذا السؤال لا بأس من الرجوع إلى الوراء، إلى نشأة هذا الخطّ وتطوره وازدهاره.

سنمرّ مرّ الكرام على التساؤل التقليدي : هل الخطّ العربي توقيفي كما قال أحمد بن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة»، أم اصطلاحي من وضع البشر. ونقول إن الخط، أيَّ خط، ظاهرة اجتماعية حضارية، يتطور مع الزمان والمكان، ولم يأت من عدم، وليس من وضع شخص أو أشخاص. لقد دلّت الدراسات الحديثة على أن الخط العربي جاء من الخط الذي كان يستعمله العرب

الأنباط، وهم عرب تأثروا بالثقافة الآرامية. وكانوا يسكنون شبه جزيرة سيناء والجزيرة العربية والشام. وكانت عاصمتهم البتراء الموجودة الآن آثارها الباقية في الأردن ويزورها السياح لأنها تثير الإعجاب في علوّ جدرانها وضخامة صخورها وغرابة الكتابات المنقوشة على أحجارها. ومجمل القول أن الحرف العربي ينتمي إلى فصيلة اللغات السامية كالعِبرية والآرامية والسريانية والفينيقية.

في هذا الطور من الخط العربي تبقى الشواهد والنماذج التي يمكن الاستدلال بها هي النقوش على الحجارة كنقش زبَد، الواقع جنوب شرقي مدينة حَلَب، ونقش أسِيسْ في جبل يقع على بُعد 100 كيلومتر جنوب شرقي دمشق، ونقش حرّان جنوبي دمشق، ونقش أم جمال في سورية.

كل هذه النقوش تنتمي إلى عصر واحد : من القرن السادس قبل الميلاد إلى الثالث منه وليس فيها إعجام.

أما في صدر الإسلام فإن الكتابة كانت منتشرة في مكّة لأنها مركز تجاري ديني. وكانت قريش أكثر حظّاً من غيرها في الكتابة. ويقول البلاذُري في «فتوح البلدان» إن من كان يجيد الكتابة حين ظهور الإسلام عشرين رجلاً منهم عثمان بن عفان، وعمر بن الخطّاب، وعلي بن أبي طالب، ويزيد بن سفيان، والشيماء بنت عبد الله العدوية، وهي التي علّمت حفصة بنت عُمر الكتابة. أما في يثرب فقد ذكر البلاذُري أن من كانوا يكتبون هم سعد بن عُبادة، وزيد بن ثابت ونافع بن مالك، وبشير بن سعد وعبد الله بن أُبَيْ. ويغلبُ على الظن أن من ذُكِروا هنا هم من الأعلام المشهورين، وأنّ من كانوا يكتبون كانوا أكثر من هؤلاء عدداً.

جاء الإسلام، ونزلت أول سورة في القرآن تحث ّعلى القراءة. ﴿إقرأ باسْم ربّك الذي خَلَق....﴾، و﴿ن والقَلَم وما يَسْطُرون...﴾، ووو، و﴿يا أيها الذين آمنوا

إذا تداينْتم بدَيْن إلى أجل مسمًّى فاكْتبوه. وليكتبْ بينكم كاتب بالعدل﴾، صدق اللَّه العظيم.

واتخذ رسول اللَّهﷺ لنفسه كتّاباً يكتبون الوحي ورسائله وعهوده، منهم عليّ ابن أبي طالب، وعثمان بن عفّان، وعمر بن الخطّاب، وأبو بكر الصديق، وحنظلة بن الربيع، ويزيد بن أبي سفيان، ومعاوية بن أبي سفيان، وأُبيٌّ ابن كعب، وزيد بن ثابت. وكان زيد من ألزم الناس لذلك، ثم ألحقه معاوية بعد فتح مكة فكانا ملازميْن الرسولﷺ في كتابة الوحي المنزّل.

إن ما وصلنا من الكتابات من زمن الرسولﷺ يتمثّل في الرسائل التي أرسلها النبي عليه الصلاة والسلام إلى كسرى، والمقوقس، وهِرقل، والنجاشي، وإلى ملوك العرب في الجزيرة وغيرها كالغساسنة وملوك البحرين وعُمان واليمن، وقد كتب على الرَّق. هذا وقد درس هذه الرسائل ورسائل الخلفاء الراشدين العلاّمة محمد حميد اللَّه في كتابه : «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة». وهناك كتابات أخرى نُقشت على الحجر وعلى المسكوكات لا داعي للدخول في تفاصيلها.

المصاحف

إن زيداً بن ثابت هو الذي كتب المصاحف التي أرسلها عثمان بن عفّان إلى الأمصار : الكوفة والبصرة والشام وأبقى عنده واحداً. وكانت هذه المصاحف مكتوبة على الرَّق، وعارية من النقط والشكل لأن الصحابة والتابعين كرهوا ذلك حسب قول السّجستاني في «كتاب المصاحف»، ولم تكن في المصاحف فواصل بين الآيات، ولا أسماء السوَر. ويذكر القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى»، الجزء 3، أن هذه المصاحف كتبت بقلم (أي بخطّ) الطومار، وهو

قلم مبسوط كلّه، ليس فيه شيء مستدير. ويقول ابن كثير في «فضائل القرآن» : «أما المصاحف العثمانية الأئمة فأشهرها اليوم المصحف الذي بالشام بجامع دمشق عند الركن، شرقي المقصورة المعمورة بذكر اللَّه. وقد كان قديماً بطَبَرية ثم نقل منها إلى دمشق في حدود سنة 518 هـ. وقد رأيتُه كتاباً عزيزاً جليلاً عظيماً ضخماً، بخطّ حسن قوي وبحِبر مُحكم، في رَقّ أظنه من جلود الإبل».

إن الخطّ الذي كُتبت به المصاحف يشبه في مميزاته الخطّ النبَطي المتطوّر في مناخ مكّة والمدينة، يشبه خطّ رسائل النبيﷺ التي كتبت بالخط المديني لا بالخط الكوفي.

في العصر الأموي

اتّسعت الدولة الإسلامية وظهر الترَف والنزوع إلى الزخرف ورغد العيش. وازدهرت حركة العمران وصارت الكتابة عنصراً زخرفياً يوضع على الأدوات وعلى الأبنية. وزُينت المصاحف وأرسلت هدايا إلى الولاة وغيرهم وقد اهتمّ الخلفاء الأمويّون بالخط اهتماماً شديداً لحاجتهم إليه في الدواوين والمراسلات والمسكوكات. وقد وصلنا الكثير من كتابات العصر الأموي نُقشت على الحجر، أهمّها النقش على الفسيْفساء في قبّة الصخرة تاريخها 72 هـ. ونقرأ فيها : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوات وَمَا فِي الأَرْضِ﴾. ابتنى هذه القبّة عبد اللّه الإمام المامون أمير المؤمنين في سنة اثنتي وسبعين تقبّل اللَّه منه.

يمتاز الخط في هذا العصر بتوجهه نحو الرقّة، ومراعاة المسافات بين الكلمات وبين السطور، ومراعاة المسافة بين حرف وحرف يليه، والحرص على إعطاء كل حرف نصيبه في الطول والقِصَر. وظهرت المدّات أو ما يسمّى المشْقُ أي الصلة الواصلة بين حرف وآخر. كل هذه الصفات ميّزت الخط الأموي عن الخط في صدر الإسلام.

وقد ذكر ابن النديم في «الفهرست» وكذلك القلقشندي في «صبح الأعشى» أن أشهر الخطّاطين الأمويّين اثنان هما : خالد بن الهيّاج وقُطبة ابن المحرِّر. وفي هذا العصر ظهر الطّومار وهو الورق الطويل العريض الذي يَسَع الكتابات الواسعة التي تُسمّى قَلَم الطومار. وقلم الطومار كوفي، إنه – كما يقول ابن مُقلة – «قلم مبسوط ليس فيه شيء مستدير» أي أن خطوطه قائمة وأفُقية.

الشكل والإعجام

قبل العصر الأموي كانت الكتابة خلواً من الشكل والإعجام. وكانت الحافظة هي عماد التحصيل والثقافة. ثم جاءت الفتوحات ودخل في الإسلام أُمم عجمية من فرس وروم وهنود وغيرهم. وكثر التصحيف والتحريف حتى في كتاب اللّه.

الشكل هو إدخال حركات الإعراب على الحروف من ضَمٍّ وفتحٍ وكسرٍ وسكون. والإعجام هو وضع النقاط على الحروف المتشابهة لتمييز بعضها عن بعض كالباء والتاء والثاء والجيم والحاء والخاء وغيرها. ومن الباحثين من يقول إن العرب قلّدوا في الشكل اللغة العِبرية واللغة السريانية التي تعرف هذه الميزة.

ومن القُدامى الذين تعرّضوا لهذه المسألة أبو عمرو الداني في كتابه: «المُحْكم في نقط المصاحف» المطبوع في دمشق، إذ يقول : «إن الصحابة كانوا يعرفون النقط، إلا أن بعضهم كان يكرهه». ثم يُوضح أبو عمرو الداني أن أهل المدينة – وهذا قوله : « في قديم الدهر وحديثه استعملوا في نقط مصاحفهم الحُمرة والصّفْرة. فأما الحمرة فللحركات والسكون والتشديد والتخفيف، وأما الصفرة فللهمزات خاصة».

إن التفكير في وضع النقْط للإعراب دفع إلى وضع قواعد النحو، وأول من فكر في ذلك كما هو معروف هو أبو الأسود الدؤَلي بعد قصّته المشهورة مع

ابنته. قالت له ابنته وهي تنظر إلى السماء في ليلة صافية : «ما أحسنُ السماء»، أجابها أبوها : «نجومُها». فقالت : «أردتُ أن أتعجّب»، فقال : قولي : «ما أحسنَ السماءَ»، وتفْتحي فاكِ. ثم هرع أبو الأسود إلى علي ابن أبي طالب وأخبره بما كان له مع ابنته. فأدرك عليٌّ أنّ اللحن فشا بين الناس، وعلّم أبا الأسود أبواباً في النحو وقال له أُنح هذا النحو يا أبا الأسود. وقيل أن أبا الأسود سمع رجلاً يقرأ «إن اللّه بريء من المشركين ورسولِه» عوَضَ ورسولُه. فزادت هذه القضية أبا الأسود حماسة ثم بدأ بإعراب القرآن، واختار من يتق به وقال له خُذِ المصحف ومِداداً مخالفاً لمداد المصحف، ثم إذا رأيتَني فتحتُ شفتيَّ فانقُط واحدة فوق الحرف، وإذا كسرتُها فانقط واحدة أسفَلَه. وإذا ضمَمْتُها فاجعل النقطة بين يدي الحرف. وهكذا سار أبو الأسود إلى أن أتم نقط المصحف، إلاّ أنه ترك السكون بلا علامة. وتبع الناسُ أبا الأسود في طريقته هذه.

أما الإعجام فقد تصدّى له الخليل ابن أحمد المتوفى سنة 170 هـ. لقد جعل علامات الإعراب بالحروف بدل النقط. فالضّمّةُ وَاوٌ صغيرة في أعلى الحرف لئلاّ تلتبس بالواو المكتوبة، والكسرة ياء تحت الحرف، والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف. وأضاف الخليل السكون والشدّة والمدّة وعلامة الصلة والهمْزة، والسكون صفر صغير أخذه من الهند، ويدلّ على غياب الحركة، وجعل الهمزة عَيْناً صغيرة لأنها تخرج من الحلق، وبهذه الطريقة أمكن الجمع بين الكتابة والشكل والإعجام بلون واحد.

العصر العبّاسي

تطوّر الخطّ الكوفي – وأصله الكوفة – أيام الأمويين وكذلك قلم الطومار – وتمّ الشكل والإعجام.

وسيزدهر في العصر العبّاسي الخطّ في الطومار أيضاً وثلث الطومار، وسيظهر عدد كبير من الخطّاطين سيكون على رأسهم الوزير أبو علي محمد بن مُقْلة المتوفي سنة 328 هـ الذي هندس قلم النسخ. يقول القلقشندي : «وكان الكمال في ذلك للوزير وهو الذي هندس الحروف وأجاد تحريره وعنه انتشر الخط في مشارق الأرض ومغاربها». وابن مُقلة هو أوّل من هندس الحروف وقدّر مقاييسها وأبعادها بالنقط. ونسب جميع الحروف إلى الألف. وقد ذهب ابن مُقلة ضحية وشايات إلى الإمام الراضي باللَّه، أدّت به إلى حبسه وقطع يده اليمنى. ثم قطع لسانه وبقي في الحبس إلى أن مات.

وقد أخذ عن الوزير ابن مُقلة تلامذة كثيرون أشهرهم محمد بن علي الشيرازي وهو نحوي ولُغوي مشهور، ومحمد ابن أسد بن علي الكاتب المقرئ. وعن هذين أخذ أحد كبار الخطّاطين في التاريخ الإسلامي، إذ زاد وأبدع وأتم قواعد الخط، وأكمل جُلّ الأقلام التي أنشأها الوزير ابن مقلة. هذا الخطاط العظيم هو أبو الحسن بن علي بن هلال المتوفى سنة 413 هـ، والمعروف بابن البوّاب، دفن قرب الإمام أحمد بن حنبل، ورثاه الشريف الرضي بمرثية من 34 بيت، مطلعها :

من مثلها كنتَ تخشى أيها الحذِرُ	والدهرُ إن همَّ لا يُبقي ولا يذَرُ
نعاك ناعٍ إلى قلبٍ كأن به	لوادعَ الجمْرِ لمّا ساءه الخبرُ
فلم يكن ليّ إلاّ أن أقول له	بفيكَ - ناعيَ هذا الراحلِ-الحجرُ
كم ذا نداءٍ لماضٍ غير ملتفتٍ	وكم عتابٍ لجانٍ ليس يعتذرُ
فكلما استُلّ منا صاحبُ فمضى	ولا إيابَ له قالوا هو القدرُ

إلى أن ينتهي بقوله :

وما ليعشٍ وقد ودّعته أرجُ	ولا لليلٍ وقد فارقتَه سَحَرُ
وما لنا بعد أن أضحت مطالعُنا	مسلوبةً منكَ أوضاحُ ولا غُررُ

برع ابن البوّاب في خطوط الثلث والنسخ والرقاع، وأجاد في الكوفي، قال فيه ابن كثير في «البداية والنهاية» : «لم يكن بعد ابن مقلة أكتب منه. وعلى طريقته الناسُ اليوم في سائر الأقاليم».

بقي لنا من آثار ابن البوّاب، المصحف المحفوظ في خزانة شيسْتَرْبِيتي بدَبْلِنْ (إيرلندة)، كتبه في بغداد سنة 391 هـ بخط النسخ، وشعْر سلامة بن جندل ومنه نسختان في اسطانبول، ورسالة أبي عثمان الجاحظ في مدح الكُتب والحثّ على جمعها وهي محفوظة بمتحف الآثار التركية بالاستانة، ومخطوطة ديوان الحادرة المحفوظ بدار الكتب المصرية، ورسالة أبي العبّاس المبرِّد إلى أحمد بن الواثق، ومنها نسخة كاملة بميونيخ. وقصيدته الرائية وشروحها. وقد نُشرت هذه الرائية في بغداد سنة 1986 بعنوان «شرح المنظومة المستطابة في علْم الكتابة».

وجاء بعده جمال الدين أبو الدُّرّ بن عبد الله بن ياقوت المستعصمي البغدادي. كان من موالي المستعصم باللّه آخرالخلفاء العبّاسيين فنُسب إليه. وكان خازناً بالمدرسة المستنصرية ببغداد. كان يحفظ ديوان المتنبّي والمقامات. وهو القائل «القَلَم هندسة روحانية، ظهرت بآلة جسمانية. إن جودتَ قلمك جودْتَ خطّك، وإن اهملتَ قلمك اهملتَ خطّك». أكمل المستعصمي الخطوط المعروفة وقتئذ، وأخذت عنه مدارس الخطّ في المشرق كلّه. توفي ياقوت المستعصمي ببغداد سنة 698 هـ.

الخطوط العربية

الخطّ الكوفي : نشأ في الكوفة وانتشر مع الفاتحين أيام ازدهار الكوفة وعلوِّها في النحو والأدب واللغة. هو نوعان : يابس تغلب عليه العمودية وانعدام التدوير ويسمّى أيضا الخط التذكاري لأنه يُنقش على الحجر والخشب والقبور لإثباب الآيات القرآنية وتواريخ الوفيات.

والنوع الثاني يُسمَّى الكوفي الليّن وهو خط التحرير، يُجعل للمكاتبات والتآليف. ثم مُزج الخطّان في خطّ واحد تُكتب به المصاحف طوال الثلاثة القرون الهجرية الأولى. وتفرّع عن هذا الخط خطوط كثيرة كالمورّق والمضفّر والمترابط وغيرهم.

أما خطّ النسخ

فيقول فيه أحمد المفتي في دراسة له صدرت سنة 1418 هـ في مجلّة مدرسة تحسين الخطوط بالقاهرة :

«قُدِّر للخط النسخي أن ينال نصيباً من التجويد في بلاد الشّام منذ القرن الهجري الأول زمن ملك بني أُمَيّة. وقبل ذلك كُتب الخطّ العربي على صورتين، صورة يابسة (يريد أن يقول مربّعة ذات زوايا) اتخَذت فيما بعدُ شكل الخطّ الكوفي، وأخرى ليّنة (يعني مستديرة لا زوايا في حروفها) تحولتْ عن صورتها الأولى في بلاد الشام إلى صورتين جديدتين : الأولى خطّ بديع سمّي الخطّ النسخي وهو ابتكار شامي كُتب به القرآن الكريم منذ القرن الهجري الثالث، والصورة الثانية خطّ الطومار ومشتقاته والذي تطور إلى خط الثلث. وقد كُتب للخطوط الليّنة أن تسود وأن يَعُمّ استخدامها في مختلف الأغراض. ولقد سُمِّي بالخطّ النسخي لأن الورّاقين كانوا ينسخون به الكُتب والمصاحف فغلبت عليه هذه التسمية. وكان يُسَمّى الخطَّ البديع لجماله وحُسنه وقَبوله الشكل. تطوّر خطّ النسخ على يد ابن مقلة وابن البوّاب وياقوت في بغداد أيام الخلافة العبّاسية، وكان يعرف فيها باسم النسخ الشامي، ثم تطوّر في مصر على عهد المماليك. وممّا تجمُل معرفته أن حروف خطّ النسخ أكثر جمالاً في تدوين القرآن وكُتب السنّة وذلك لسهولة قراءته وجودَة ضبطه وشكله. وبلغ هذا الخطّ أوجه على يد الخطاطيْن التركييْن حَمَد الله الأماسي، والحافظ عثمان اللذَيْن أكسباه السحر والرونق».

كتب ابن مقلة وابن البواب مصاحف كثيرة بخط النسخ ولم يصلنا منها إلاّ نسخة واحدة كما أسْلفنا هي نسخة ابن البوّاب المحفوظة في خزانة «شيتربيتي بإرلندة. وقد طبعتها كما هي مؤسّسة فرنسية للنشر سنة 1972.

أما خطّ الثلُث

فيقال فيه إنه أمّ الخطوط، وهو أصعب الخطوط. ولا يكمل الخطّاط إلاّ إذا مهر فيه. وأول من وضع قواعده هو الوزير ابن مقلة، ثم أتمّه ياقوت المستعصمي. وسُمّي ثلثاً لأن في مقياسه ثلثَ قلم الطومار المكتوب على ورق الطومار. ويُستعمل في كتابة الآيات القرآنية في المساجد والمحاريب وأوائل السوَر وعناوين الكُتب والصحف. وهو إلى ذلك يحتمل التشكيل والتعمية.

الخطّ الفارسي

أخذ الفرس بالكتابة بالخطّ العربي بعد الفتح الإسلامي، فكتبوا بالخط الكوفي والخط النسخي، وابتكروا الخط الفارسي الذي يُسمّى التعليق. طُول الألف فيه ثلاثُ نقط. ويُكتب بقلمين : غليظ ورقيق وهو مائل إلى اليمين، ولا يشكَّلُ ولا يُزخرف. ويُستعمل الآن في إيران وأفغانستان والهند والباكستان.

خطّ الديواني

يُسمّى هكذا لاستعماله في الديوان العثماني السلطاني. فكل الفرْمانات، والتعليمات والترقيات تكتب بهذا الخط. وكان كاتب السلطان يكتب سراً لِئَلا يطَّلع أحد على كيفية كتابته. ثم انشتر هذا الخط اليوم بفضل معاهد تحسين الخطوط.

أول من وضع هذا الخط الخطاط العثماني ابراهيم مُنيف بعد أن فتح السلطان محمد الفاتح مدينة القسطنطينية سنة 857 هـ.

أما الديواني الجلي فهو خطّ الديواني مزخرف لا يُكتب إلاّ في القصر العُثماني على رأس المكتوبات الرسمية ولا يجوز أن تكتب به العامّة .

خطّ الرقّعة

هو خط متأخّر حديث، اخترعه وقعّده الأستاذ ممتاز بك مصطفى أفندي في عهد السلطان العثماني عبد المجيد خان سنة 1280هـ، إنه خليط من الديواني والنسخ. لا يحتمل التشكيل وهو أسهل الخطوط. يستعمل اليوم في الكتابات اليومية والمراسلات وعناوين الصحف ومحلات التجارة.

علامة الطّغراء

تُكتب بخط الثّلث، وهي علامة سلطانية عُثمانية تُوقّع بها أوامرالسلطان أو توضع على النقود وهي صعبة الكتابة لا يُتقنها إلا البارعون في الخطّ. وقد أتقن الطغراء كل من الخطاطيْن العُثمانيْن محمّد شفيق وإسماعيل حقّي. ولا بدّ أن تلتزم هذه العلامة السلطانية بمكوّناتها وهي :

1 – السَّرْأَة : أو قاعدة الطغراء (الجزء الأسفل) ومنه تبدأ الكتابة وشكله كُمَّثرِي.

2 – البَيْضة : وهي بيضة داخلية وبيضة خارجية، وهي على الجهة اليسرى.

3 – الطُّوغ : في أعلى الشكل : وهو طوغ أيمن وطوغ أوسط وطوغ أيسر. والطوغ الأيمن هو الأطول والأيسر هو الأقصر. ويشتمل الطوغ على ثلاث ألِفات.

4 – القُول : في الجهة اليسرى من الطغراء، ويتكون من ذراعَي الطغراء وهو قول علوي وقول سُفلي. القُولان يميلان إلى أيمن ثم أسفل.

الخاتمة

رأينا كيف تطوّر الخطّ من الحجاز إلى الشام فبغداد. وبعد حكم الطولونيين ثم الفاطميّين على مصر جاء دور المماليك. وفي عهدهم شُيّدت المساجد والمقابر والأضرحة وكُتبت المصاحف وذُهّبت وافتُتحت مدرستان لتعليم الخط والتزويق. وكانت للسلطان قَلاوون علامته الخاصّة أوردها القلقشنْدي في الجزء الثالث من «صُبح الأعشى». وعندما فتح السلطانُ سليمُ مصرَ أخذ الأتراك الثلُثَ عن المصريّين والنسْخ عن الأتابكة، وقد كان الترك قبل إسلامهم يكتبون بأحرف رومية، ثم بأحرف فارسية مأخوذة من البهْلَوية القديمة. واستدعى السلطان سليم من مصر وفارس أعظم الخطّاطين ليعلّموا الأتراك. ثم تفوّق الأتراك على أساتذتهم وأضافوا إلى الخطوط المعروفة : خطوط الديواني، وجليّ الديواني أو الهَمايوني، والرقْعة، والإجازة، والطّغراء التي هي علامة السلاطين العثمانيّين.

ثم أصبح المشرق تلميذاً للخطّاطين الأتراك من أمثال حَمَد اللَّه الأماسي المتوفى سنة 936 هـ/1559م، وحافظ عثمان، ومصطفى نظيف، ومحمّد شفيق، وعبداللَّه الزُّهدي، خطّاط الحرم النبوي وشوارع القاهرة القديمة، وبقي عبد اللَّه الزهدي في مصر بدعوة من الخديوي إسماعيل ليكتب كِسْوة الكعبة. ولن أستطيع أن أُعدّ أسماء الخطّاطين جميعاً، لكن تجدر الإشارة إلى أن معهد تحسين الخطوط العربية في القاهرة تزامن مع قيام أتاتورك بإزالة الحرف العربي

من تركيا، فوفد على مصر كبار الخطّاطين الأتراك كمحمّد عبد العزيز الرفاعي. وجاء من سورية علي بَدَوي، ومن العراق هاشم محمد. وأصبحت مصر قِبلة من يريد تعلّم الخطّ ومن يطمح بالاشتغال فيها كخطّاط أو أستاذ في مدرسة الخطوط. ومن كبار الخطّاطين المصريّين نذكر هواويني، وحُسني، وسيّد إبراهيم، ومحمّد علي مكّاوي، ومحمود محمد الشحّات، ومحمد عبد القادر وغيرهم. وكان سيّد إبراهيم عميد الخطّاطين، كان يحفظ الشعر ويقرضه، ويستحضر ديوان المتنبّي. وفي لبنان نبغ البابا وابنه، وفي العراق هاشم محمد، وفي الحجاز محمد طاهر الكردي. وبقي في اسطانبول حامد إيتاج الآمدي وفياً لرسالة الخطّ العربي، وصار أكبر الخطّاطين على الإطلاق في المشرق يهرع إليه للاستجازة إلى أن توفي في سنة 1982.

بقي المغرب يكتُب بالخطّ الكوفي المتطوّر على شكل «المبسوط» وشكل آخر هو «المشرقي المتمغرب». وبما أنّ المغرب لم يخضع للحكم العثماني، فإنه لم يتأثر بابتكارات العُثمانيين في الخط. ولعبت الطباعة الحجَرية في فاس دورها في ترسيخ الخط المغربي بشكليْه المبْسوط والمشرقي. وسنخصّ الخطّ المغربي ببحث لعرضه قريباً إن شاء اللّه.

لقد لعب الخطّ العربي دوراً حضارياً في الفضاء العربي الإسلامي، وكان وسيلة لنقل العلوم العربية الإسلامية إلى الغرب. واليوم، وبعد عهد الاستعمار، لا يسعنا إلا أن نرتاح لعودة الخطّ العربي بنماذجه الفنّية، ولقدرة تعامله مع الحاسوب، وتناوله مختلف مجالات المعرفة.

وختاماً نقول إن الخطّ العربي هو خطّ القرءان الكريم، وأزليّته تنصهر في أزليّة القرءان بحُكم قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرِ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ صدق اللّه العظيم.

القسم الثاني :

II - الخطّ العربي في المغرب

مراجع الخط العربي في المغرب قليلة بالقياس إلى مثيلاتها في الخط المشرقي، وقد وجدتُ في ما كتبه العلاّمة الأستاذ محمد المنوني رحمه الله -خصوصا في مؤلّفيه «تاريخ الوراقة المغربية...» و«مظاهر يقظة المغرب» - كثيراً من الفوائد النادرة العزيزة أثبتتها في هذا البحث.

دخل الخطّ العربي إلى المغرب مع الفتح الإسلامي. وكان مطبوعاً في بدايته بطابع شرقي خالص ثم أخذ ينحو منحى الخط الشرقي من كوفي ونسخي تأثراً بالقيروان التي كانت صلاتها بالمشرق أوثق. ولا نعرف شيئاً عن خط النسخ بالمغرب قبل العصر المرابطي. أما الكوفي فيوجد منه نموذج في أحد أقواس جامع القرويين بفاس. وأقدم نسّاخ نعرفه في المغرب هو الفقيه المالكي أبو عثمان سعيد بن خلف اللّه بن إدريس بن سليمان السبتي الرياحي. ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته ووفاته ويُرجح أنه كان يعيش في بداية القرن الخامس الهجري. وكانت الكتابة كلّها تجعل على الرّق.

1- في عصر المرابطين، بدأ الخط الأندلسي يظهر في المغرب مكان الخط القيرواني، وفي عهد يوسف ابن تاشفين ظهرت بالمغرب صناعة الورق. أما الورّاقون الذين امتهنوا هذه الحرفة وتخصّصوا فيها فنعرف منهم خمسة وردت ترجمتهم في كتاب محمد المنوني «تاريخ الوراقة المغربية». وبقي لنا نموذج من هذه الحقبة في الصفحة الأولى من كتاب «الموطأ» المنسوخ في العهد المرابطي. ونسخته توجد في خزانة القرويين.

2- وكان العصر الموحّدي العصر الذهبي للخط. ومما شجّع هذه الحرفة أن الخلفاء الموحّدين أنفسهم كانوا مولعين بالخط والزخرفة. وكانوا يتخذون

لأبنائهم خطاطين يعلمونهم. وكان كل أبناء عبد المومن بن علي خطاطين. وكان الخلفاء الموحّدون أنفسهم يجيدون الخط ويكتبون بشتّى الأقلام. وكان المرتضى الموحّدي يتقن ثلاثة خطوط، وفي وقته كان أول مركز عمومي لنسخ الكتب وهو خزانة مدرسة العلْم بجامع المرتضي بمراكش، وهو وقف لوجه اللّه، استتنسخ فيه جزأين من كتاب «التمهيد» لابن عبد البرّ سنة 658 هـ الذي توجد منه نسخة بمكتبة ابن يوسف بمراكش وأخرى بالخزانة الملكية بالرباط.

وازدهرت في أيام الموحّدين صناعة تسفير الكُتب. وفي هذا العهد ظهرت رسالة ابن فرتوت «التيْسير في صنعة التسفير» برسم الخليفة الموحّدي يعقوب المنصور. وتشتمل الرسالة على عشرين باباً : باب الأداة – باب الأغرية – باب التخزيم – باب التقفية، الخ.

وازدهرت صناعة الورق في هذا العصر وكان يوجد في فاس وحدها 400 معملاً لإنتاج الكاغد. وكان في هذه المدينة حي الكغّادين عند باب الحمراء قريباً من وادي الزيتون. ثم تأتي مدينة سبتة في المقام الثاني بعد فاس. وقد كان المغرب والأندلس مصدرَي صناعة الورق في أوروبّا التي لم تبدأ فيها هذه الصناعة إلاّ من بعدُ، في إيطاليا أواخر القرن الثالث عشر، ثم في ألمانيا، ففرنسا فإنكلترا في القرن السادس عشر.

3 – العصر المريني : أكمل الخط المغربي بعضاً من ملامحه إذ صار هذا الخطّ متميزاً عن الخط الأندلسي. فأغفلت نقط الحروف الأخيرة في الكلمة إذا كان نوناً أو فاءً أو قافاً أو ياءً. وعُزف عن تقطيع الألفاظ بين سطر معيّن وسطر يتبعه. وصارت الأصناف في هذا العهد ثلاثة : خطّ مغربي حضَري وخطّ بدَوي رديئ وخط أندلسي. واستقر الخط المغربي في خمسة أنـواع :

أ) المبْسوط : وبه تكتب المصاحف، وحتى المصاحف المطبوعة على الحجر في القرن 19 للميلاد.

ب) المُجوْهر : وهو الأكثر استعمالاً يخصّص للرسوم الملكية وظهائر التعيين والتوقير وغيرها. وبه طبعت الكُتب العلْمية بالمطبعة المحمّدية أيام السلطان العلوي محمد الرابع.

ج) المُسند أو الزمَامي : للتوثيق ولعقود الزواج وعقود المبايعات.

د) المشرقي : وهو مأخوذ من الخط المشرقي – خط الثلث خاصة – ثم تمغرب. وتكتب به نفائس الأشياء أو يكتب على جدران المساجد والمآثر والوقفيات.

هـ) الكوفي : وهو المكتوب على رَقّ الغزال في الكتابات القديمة على المصاحف، وأبواب المدن والقصبات ومدافن الملوك والمساجد التاريخية.

4 – ثم جاء العصر السعْدي ليكون عصر تجديد وإصلاح. وقد أنشأ الخليفة المنصور الذهبي لأول مرة مدرسة لتحسين الخطوط في حي المواسين بمراكش بإدارة الخطاط عبد العزيز بن عبد اللّه السكْتاني المولود سنة 956 هـ/ 1549م، يقول عنه ابن القاضي في «ذرّة الحجال» : «وهو المقدم لتعليم الخط بجامع الشرفاء من مراكش المحروسة كما هي العادة بالقاهرة وغيرها من بلاد المشرق». وقد نبغ خطّاطون كثُر في العهد السعدي إلاّ أن خمسة منهم اشتهروا أكثر من سواهم وهم : عبد العزيز السكتاني المذكور آنفاً، ومحمد بن علي الصنهاجي، وابراهيم بن يحيى الأقّاوى الذي كتب بخطه المشرقي كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار» للحِمْيري، والسلطان أحمد المنصور بن السلطان محمد الشيخ السعدي.

كان هذا السلطان يكاتب علماء المشرق. واخترع أشكالاً من الخطّ على عدد حروف المعجم لاستعمالها في المراسلات السرّية. ويقول عنه عبد العزيز الفشتالي في «مناهل الصفا» : «ولقد بلغ به الإغراق في مذاهب الحزم إلى أن

اخترع لهذا العهد أشكالاً من الخط على عدد حروف المعجم يكتب بها فيما لا يريد الاطّلاع عليه من أسراره ومهمّات أموره وأخباره. يمزج بها الخط المتعارف فيصير بذلك الكتاب مبهماً مستغلقاً. فلا يجد المطّلع عليه باباً يدخل منه إلى فتح شيء من معاني الكتاب ولا الوصول إلى سرّ من أسراره. ... «ثم إذا جهّز أحداً بالعساكر أو بعثه في غرض أو قلّده جانباً من أطراف ممالكه أو ثغوره، ناوله خطاً من تلك الخطوط يفكّ به رسائل أمير المؤمنين. ويكتب به هو من عنده فيما يريد تعميته من الأخبار وخبايا الأسرار». وقد كان كاتب المنصور في هذا الخط هو عبد الواحد بن مسعود بن محمد عنّون الأصيلي ثم الفاسي. وقد درس جورجْ كولان نسخة من هذه الرسائل السرية وفكّها وكتب عنها مقالة في مجلة هيسبريس المجلد السابع سنة 1927، ص 22. وقد أفاض القلقشندي في معلمته «صبح الأعشى» في هذا الباب ولن نطيل فيه، وكثيرة هي الكتب التي استنسخت للسلطان المنصور الذهبي لتوضع في خزانته، من جملتها المصحف الشريف الذي صار إلى دير الإسكوريال بإسبانيا.

وفي العهد السعدي استُنسخت الكتب الآتية : «ريحانة الكتّاب» لابن الخطيب و«صحيح البخاري» برسم الخزانة المنصورية، و«نزهة القلوب» للسجستاني، وكتاب «الفصوص» لصاعد الأندلسي، وكتاب «الوصول لحفظ الصحة في الفصول» للسان الدين ابن الخطيب بخط الطبيب القاسم بن محمد الغساني الفاسي الملقب بالوزير، وكتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربّه، والقسم الثالث من «جريدة القصر وجريدة أهل العصر» لعماد الدين الأصبهاني، وكتاب «أسرار العربية» لأبي البركات الأنباري، والقسم الثالث من «الذخيرة» لابن بسّام، و«لامية العرب»، و«لامية العجم»، و«صحيح مسلم» الخ. مما يدل على أن المغرب كان صدىً للحركة الثقافية في المشرق والأندلس. ولم يقتصر هذا الجهد المبدول في الاستنساخ على جهة بعينها لا غير، بل نجد في المغرب السعدي أن جهات المغرب تقوم بوسائلها الخاصة بإخراج الكتب. ونعدّ من بين هذه الجهات الزاوية

الفاسية بفاس، والإمارة الإلغية بسوس التي كان يحكمها أبو حسّون السملالي حفيد سيدي أحْماد أوموسى، والزاوية الدلائية والزاوية الناصرية بتَمَكْروت، والزاوية الحَمزية بتافيلالت وزاوية الصومعة ببني ملاّل وزوايا أخرى يطول ذكرها.

5 – وفي عصر العلويّين، انتعشت الحركة العلمية مما يدعو إلى اقتناء المزيد من الكتب، فظهرت طبقة من النسّاخين والمصحّحين والمزخرفين، واستعملت الأقلام المعروفة في المغرب. وابتداءً من ولاية السلطان محمد الثالث بن عبد اللّه بن إسماعيل، تميز الكتاب المغربي بوفرة أعداد المستنسخات وخضوعها لمنهجية محدّدة تعتمد النقل من الأصول الموثّقة والتصحيح والسرعة في الإنجاز. ونجد هذا النشاط أكثر حضوراً في مراكش وفاس والرباط وسلا ومكناس. ولا نستطيع أن نعدّ كل النسّاخين الذين عاشوا في هذا العصر وكتبوا أمّهات الكتب في مختلف المعارف. فهم يُحصون بالعشرات، لكن أشير إشارة عابرة إلى خطّاط من المغرب الشرقي واسمه إدريس بن الطيب بَلْماحي الذي كان يكتب باتجاه الجزائر والمغرب لأنه من وجدة. وقد طلبه القصر السلطاني ليكون كاتباً فيه فامتنع.

ولابد أن نذكر أن الخط وما إليه من تجويد وأدوات صار منظوماً في قصائدَ وكتابات لتبقى هذه المؤلفات مرجعاً وضابطاً للخط وقواعده. في هذا الباب تأتي أرجوزة «نظم لآلئ السّمط في حسن بديع الخط» لأحمد بن محمد الرفاعي الحسيني الرباطي، ومطلعها :

قال الرفاعيّ الصغير أحمد   اللّه جلّ وتعالى أحمدُ
مصلياً على الرسول الهادي   المصطفى سيد كل هادي

إلى أن يقول :

السطر في اصطلاحهم خط وصَلْ   ما بين نقطتين من ذاك وصل

إلى أن يقول في الحروف القائمة :

أجلّ ما انتصب واستقاما	وخير خط في اعتدال قاما
الألف الحائز قصْب السبقِ	بسجدة سجدها للحق
يشهدنا بأن اللّه واحد	ما إن له من ولد ووالد
والاّم مثله بلا تناه	وارسم كذاك باء بسم اللّه
الميم دائرة تامّة بدت	صغيرة على بياض احتوت

الخ... (الأرجوزة في كتاب محمد المنوني «تاريخ الوراقة المغربية»).

وقد وضع الرفاعي شرحاً على أرجوزته سماه «حلبة الكتّاب ومنية الطلاّب».

ويمكن أن نعدّ في صدر العهد العلوي الأخير المبتدإ بالسلطان محمد الرابع والسلطان الحسن الأول :

محمد بن القاسم الفاسي القندوسي، توفى سنة 1278 هـ/1861 م. قال عنه صاحب «سلوة الأنفاس» : وكان له خط حسن جيّد كتب به عدداً من نسخ «دلائل الخيرات» والمصحف الشريف في اثني عشر مجلّداً». ومنه نسخة بالخزانة الملكية. وكان القندوسي يضخم الحروف طولاً وعرضاً. كتَب اسم الجلالة في ورقة كبيرة واحدة حروفها تزيد على المِتْر. وعلّق الورقة بإطار لها من خشب قِبلة الجامع الإدريسي بفاس حيث لا تزال إلى الآن.

ثم الخطاط ابن سليمان الغرناطي الفاسي دفين مراكش. وبخطه كتب بعض المطبوعات الحجرية بفاس، وفي مراكش الخطاط عبد القادر الدكّالي البوعزيزي، وفي الصويرة محمد بن الحاج محمد الريفي التمسماني، ومن سلا الخطاط محمد المكّي بن البشير الذي كلفه أحمد بن خالد الناصري لكتابة النسخة الأولى من «الاستقصا» قبل تقديمها للسلطان.

ثم ظهرت المطبعة الحجرية الأولى التي استقرت في فاس، ثم انقطع الورق في المغرب وصار يؤتى به من أوروبا. إلا أن السلطان الحسن الأول اتخذ لنفسه حاشية من النساخين يَتْبَعونه في رحلاته وما أكثرها. وذكر ابن زيدان في كتابه «العزّ والصولة» أن السلطان جعل لنفسه خباءً للنساخين. وفيه تم استنساخ كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» للطبيب الأندلسي أبي القاسم الزهراوي، نسخه عبد القادر بن محمد الشهير بابن المقدّم العمروي صحبة «الركاب الملكي» بتطوان في حرْكة الجبال وذلك في عشر محرم عام 1307 هـ، كما جاء في آخر الجزء السابع من الكتاب. وإذا أحصينا الخطاطين في هذا العهد نجد عددهم يفوق الأربعين منهم ثلاث نساء.

وفي العهد المبتدئ بالحماية الفرنسية على المغرب، نلاحظ أن الكتّاب المشرقي بدأ يدخل إلى المغرب ويزاحم عمل النسّاخ المغاربة. إلاّ أن البقية من هؤلاء ظلّوا أوفياء للخط المغربي وما إليه من أقلام وحبر و كاغد وزخرفة. ولمعت أسماء هنا وهناك في المدن المغربية نذكر منهم :

– في فاس : محمد المزغراني، والطايع بن إدريس القادري، ومحمد بن المفضل غريط، وأحمد بن الحسن زويتن، ومحمد بن الطالب بن سودة.

– وفي العُدوتين : محمد بن المكي البطاوري، ومحمد الأزرق، وابراهيم بن العربي، وأبو بكر الشنتوفي.

– وفي مراكش : محمد بن عبد اللّه، ومحمد بن الحبيب.

– وفي سوس : ابراهيم الرسموكي، وعلي بن الحبيب السكرادي.

– وفي مكناس : أحمد بصري، وعبد الواحد الفيلالي، والحسن بن اليزيد العلوي، والحسن بن محمد المنوني، وعبد الكريم الوزاني، وهو ابن النقيب مولاي

الطيب بن التهامي الوزاني. وبلغ عدد الخطّاطين في هذا العهد واحداً وسبعين شخصاً.

ونخص بالذكر هنا اسماً لامعا في الخط، هو عبد الكريم بن القاضي أحمد سكيرَج الفاسي نزيل سطات المتوفى سنة 1984م. ونجد سكيرج يترجم لنفسه في مقالة نشرتها مجلة «الثقافة المغربية» بإدارة سعيد حجّي (العدد 2 شتنبر 1941). كتب سكيرج الخطوط على جدران مسجد باريس ومحرابه بالخط الكوفي للآيات القرآنية، والأندلسي المتمغرب للقصائد. ورسم الكتابات المنقوشة في قصر الستينية بمراكش وكتب عناوين جريدة «السعادة» وجريدة «المغرب» ومجلة «الثقافة المغربية» التي يديرها سعيد حجي. وقد أجاد الخط المعبّر في بيت شعري ليوسف غصوب هو :

ما التقينا إلا اقتسمْنا بيننا عَذْب التلاقي وعذابه
رِفقاً بقلب مات أعظمُه وتقاسمت فضلاتِه العِللُ

وإلى جانب سكيرج نذكر إسمين آخرين من جملة خطّاطين بقُوا أوفياء للخط المغربي هم : أحمد بن الحسن زويتن الفاسي المتوفى سنة 1961م، الذي كتب المصحف الشريف المطبوع على الحجر بالقاهرة، ثم كتب مصحفاً ثانياً برسم مكتبة الحاج عبد السلام ابن شقرون المقيم بالقاهرة.

أما الثاني فهو محمد بن الحسين السوسي نزيل تطوان. كتب أيام الحماية وبعد الاستقلال بقليل يافطات المحلاّت التجارية والإدارية، وكان موظفاً بالأشغال العمومية بتطوان. وهو الذي كتب المصحف الحسني بخطّ مغربي مبسوط سنة 1967.

ونذكر هنا أن الخط المغربي في نوعيه المبسوط والمشرقي الأندلسي أخذ يتألق منذ ثلاثين سنة على يد محمد المعلْمين الذي اتخذ المهارة في الخطّ

العربي هواية له في السبعينات من القرن الماضي، ثم صار يتقن الخط المغربي إلى أن برز فيه. كان محمد المعلْمين موظفاً بوزارة الثقافة ثم ألحقه الديوان الملكي ليعمل فيه بكتابة الظهائر والرسائل الملكية. وهو الذي يكتب برامج الدروس الحسنية، وقد كتب خطوط الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نقرأها على قبّة القاعة الكبرى لأكاديمية المملكة المغربية.

وبرز في السنين القليلة الأخيرة الخطاط المغربي احميدو الذي تخصّص في الخطوط الشرقية من ثلث ونسخ وديواني. كتب كثيراً من عناوين الكتب التي صدرت بالمغرب بالخطوط الشرقية يكاد يضاهي فيها الخطاطين المشارقة الكبار.

وأريد أن أُنبّه إلى أننا في حاجة إلى مدرسة لتحسين الخطوط العربية، يتخرج منها خطّاطون مغاربة يتقنون الخطوط كلّها، ويتقنون في الوقت نفسه الزخرفة المغربية على الورق، لأن الزخرفة ندٌّ للخط في التاريخ الإسلامي. وأذكر في هذا الباب أن سلطات الحماية كانت قد أنشأت مدرسة في الرباط، قريباً من وزارة التعليم الحالية، إسمها «مدرسة الكتاب» (L'Ecole du Livre)، لتكوين المتخصّصين في تصفيف حروف الطباعة، والزخرفة وتسْفير الكُتب على الطريقة المغربية. وإذا كان هذا قد تمّ في ذلك الوقت وانقضى بعد الاستقلال بوقت قليل، فالأحرى أن نقوم بإحياء هذه المؤسّسة لسدّ الفرا غ الذي نلمسه في هذا المجال.

الخاتمة

1) نشأ الخط العربي في المشرق، ووصل إلى أوجه متمثلاً في أقلام النسخ والثلث والفارسي والديواني والرقعة. ولم يتأثر المغاربة إلاّ بالقلَم الكوفي فاستخرجوا منه القلَم المبسوط، وبقوا يكتبون به المصاحف خاصة. وجاء إلى المغرب عبر الأندلس القلم المشرقي الأندلسي المسمّى أيضاً المشرقي

المتمغرب، وبه تُكتب أسماء سوَرالمصحف الكريم والقصائد الشعرية على جدران المساجد والقصور. أما القلَم المجوهر فهو ابتكار مغربي فتُكتب به الظهائر والرسائل السلطانية وجل المخطوطات العلْمية. واستعمل المزموم لكتابة المراسلات وعقود البيوع والزواج، والكوفي للآثار. لكن هذه القاعدة ليست ثابتة، فقد كتب على قبور الملوك السعْديّين في مراكش وقبور الملوك المرينيّين في شالّة بالخط المغربي الأندلسي.

2) الخط المغربي لا يخضع لقواعد موضوعة على غرار الخط الشرقي وإنما يتوخّى الخطاط عندنا اتّباع ملامح كل قلَم فيعطيها صورتها المعروفة. وما زال الخط المغربي صعْب القراءة علي محقّقي المخطوطات المشارقة، لأنهم لم يألفوا أن تكون الفاء بنقطة واحدة فوق الفاء والقاف بنقطتين فوق الحرف، هذا إلى شكل الياء المرجوعة إلى اليمين في آخر الكلمة، وشكل الكاف التي تكاد تشبه الطاء، هذا على سبيل المثال لا الحصر.

3) انتشر الخط المغربي في إفريقيا السوداء، فأخذ المسلمون هناك يكتبون به العربية وغيرها من لغاتهم القَبَلية، واحتل الاستعمار أفريقيا وحارب الحرف العربي ووضع مكانه الحرف اللاّتيني، إلاّ أن الأفارقة المسلمين ما زالوا يتعاملون في الشؤون الدينية بالحرف العربي الذي تأثر كثيراً بالخط المغربي، واتخذ شكلاً يشبه قلم المبسوط، لكنه لم يرق إلى جمال المبسوط، وسُمّي هذا الخط الهجين الخطَّ المغربي السوداني الذي نجده في السينغال ومالي والنيجر ونايجيريا وبلدان أخرى إفريقية.

4) بقي الخط المغربي حبيس المغرب، ولا يدرّس في مدارس تحسين الخطوط العربية في القاهرة ودمشق وبغداد، ولا يُتبارى فيه في مباريات الخط العربي التي يعقدها في اسطنبول مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

وأخيراً أقول إن الخط العربي سواء كان شرقياً أو مغربياً كُتب به القرآن الكريم، وكتبت به العلوم، وكان صلة وصل بين الحضارات، وما زال حيّاً، يتعامل مع الثقافات الأخرى، ومع الفنون الإسلامية الموازية كالزخرفة والهندسة.

المصادر

– القلقشنْدي، أحمد بن علي المتوفى سنة 821 هـ/1418م : «صبح الأعشا في صناعة الإنشا»، تحقيق محمد شمس الدين – الجزء الثالث، (يحتوي هذا الجزء الثالث على فصول قيّمة في تاريخ الخط العربي وتطوّره وأقلامه مع صوَر توضيحية لنماذج الخطوط)، دار الفكر، بيروت 1987م.

– الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس المتوفى سنة 331 هـ : «كتاب الوزراء والكتّاب»، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأيباري وعبد الحفيظ شلبي، (فيه تراجم لخطّاطي العصر العبّاسي)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1401 هـ/1980م.

– ابن النديم، «الفهرست». طبعة القاهرة 1962.

– ياقوت الحموي الرومي، «معجم الأدباء»، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي بيروت 1993.

– ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة 681 هـ :

«وفيات الأعيان»، تحقيق بإشراف إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

– أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني المتوفى عام 444 هـ : «كتاب المُحكم في نقط المصاحف»، تحقيق عزة حسن، دار الفكر بدمشق ودار الفكر المعاصر ببيروت 1997م.

– محمد حميد اللّه : «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة.

– هلال ناجي، «ابن البوّاب، عبقري الخط العربي عبر العصور»، (ترجمة ابن البوّاب، وذكر آثاره المفقودة وعرض نماذج من خطوطه المحفوظة، وفي الكتاب مرثية الشريف الرضي)،دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998م.

– يحيى وهيب الجبّوري: «الخط والكتابة في الحضارة العربية»، (كتاب قيّم يؤرّخ للخط العربي منذ نشأته إلى ياقوت المستعصمي مع وصف أدوات الكتابة كالقَلَم والدواة والحبر والبَردي والرّق والورق)، دار الغرب الإسلامي بيروت 1994م.

– أحمد صبري محمود زايد : «تاريخ الخط العربي وأعلام الخطّاطين»، (فيه ترجمة كبار الخطّاطين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، ومقدمة تاريخية ونماذج خطّية للخطّاطين المترجم لهم). دار الفضيلة بالقاهرة سنة 1999م.

– وليد الأعظمي : «تراجم خطّاطي بغداد»، مكتبة النهضة، بغداد 1977م.

– ابن البوّاب : «مصحف مصوّر عن المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة «شيسْترْبيتي» بمدينة دَبْلِنْ بإيرلندة، تحت رقم MS.K 16. وطبعها نادي الكتاب، فيليب لوبو، باريس 1972م.

– هاشم محمد الخطّاط البغدادي: «قواعد الخط العربي»، وزارة المعارف العراقية 1381 هـ/1961م. أعيد طبعه عدة مرات في بغداد وبيروت.

– الخطّاط كامل البابا، «روح الخط العربي»، (كان والد كامل بابا خطاطاً وعلّم ولده هذا الذي ألّف هذا الكتاب)، دار العلْم للملايين، بيروت 1994م.

– أكمل الدين إحسان أوغلو : «فن الخط»، (عرض لبدائع الخط العربي مع مقدمة تاريخية)، اسطنبول 1411 هـ/1990م.

– إبراهيم جمعة : «دراسة في تطورالكتابات الكوفية (خصّص الكتاب للخطّ الكوفي في مصر)، دار الفكر العربي بالقاهرة بمساعدة جامعة بغداد 1969م.

– إدهام محمّد حنش : «الخط العربي وإشكالية النقد الفني»، دار المناهج، عمّان 1418هـ/1998م.

– إدهام محمد حنش : «الخط العربي في الوثائق العثمانية»، دار المناهج، عمّان 1418 هـ/1998م.

– عفيف البهنسي : «معجم مصطلحات الخط العربي والخطّاطين»، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1995م.

– ناجي الدين المعرف : «بدائع الخط العربي»، (مجموعة نماذج خطّية كلاسيكية، علّق عليها المؤلّف تعليقات قيمة)، مؤسسة رمزي للطباعة، بغداد 1972م.

– حسن المسعودي الخطاط : «الخط العربي»،(عرّف المسعودي بالخط العربي في أوروبّا) نشر فلاماريون، باريس 1981م.

– إياد حسين عبد اللّه الحسيني : «التكوين الفني للخطّ العربي وفق أسس التصميم»، دار الشؤون الثقافية العامّة ببغداد، ودار صادر ببيروت 1424هـ/ 2003م.

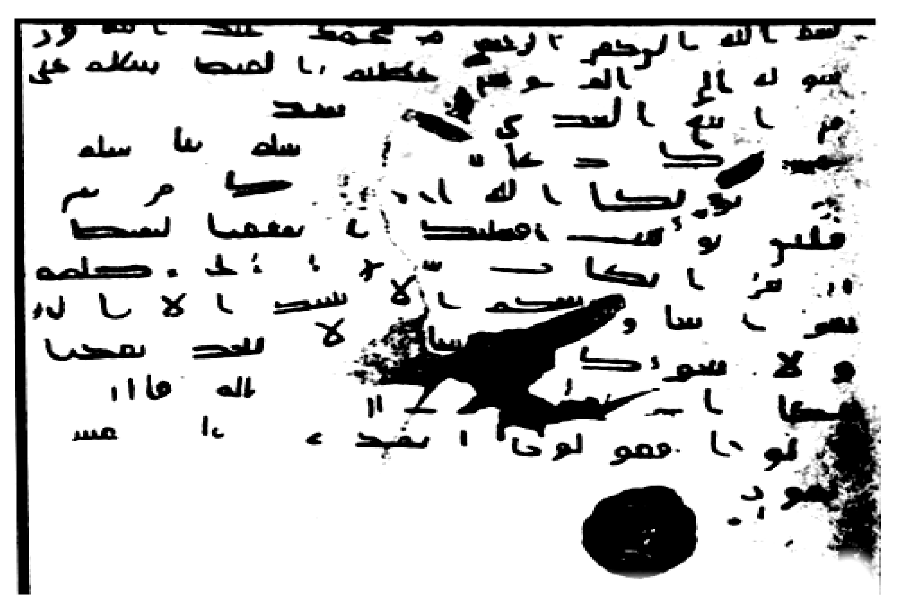
– محي الدين نجيب باذنجكي : «معالم الخطّ العربي»، دار العلم العربي، حلَب 1421هـ/2001 م.

– عبد الوهاب بوحديبة، وأكمل الدين إحسان أوغلو، وجماعة من الأساتذة : «الخط العربي، فعاليات أيام الخط العربي» سبتمبر– أكتوبر 1997م، بإشراف «بيت الحكمة»، قرطاج – 2001 م .

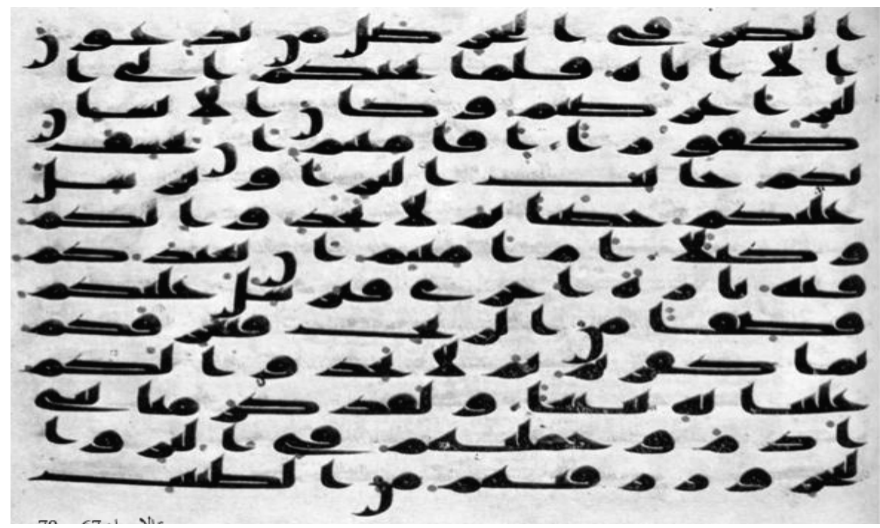
– محمد المنوني، «تاريخ الوراقة المغربية»، (أوسع كتاب إلى الآن في تاريخ الخط المغربي بأنواعه، وقد تابع المؤلّف الخط المغربي من العصر المرابطي إلى العصر العلوي، والوراقة عنده تشمل الخط وصناعة الورق وزخرفة الكُتب)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1991.

– محمد المنوني، «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، (في هذا الكتاب نبذة عن ظهور المطبعة الحجرية في المغرب)، جزءان، شركة النشر والتوزيع «مدارس» 1985.

نقش حران 568 م



كتابه عليه السلام إلى المقوقس، وثيقة (49)
(بإذن مدير متحف توپ قابي باستانبول)



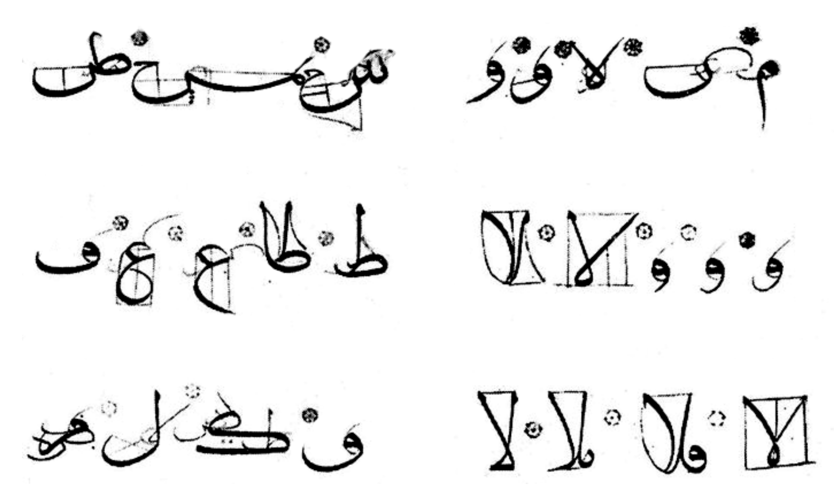
سورة الإسراء، 67-70
كتابة كوفية – المغرب العربي – القرن العاشر الميلادي – شيستربتي – دبلن



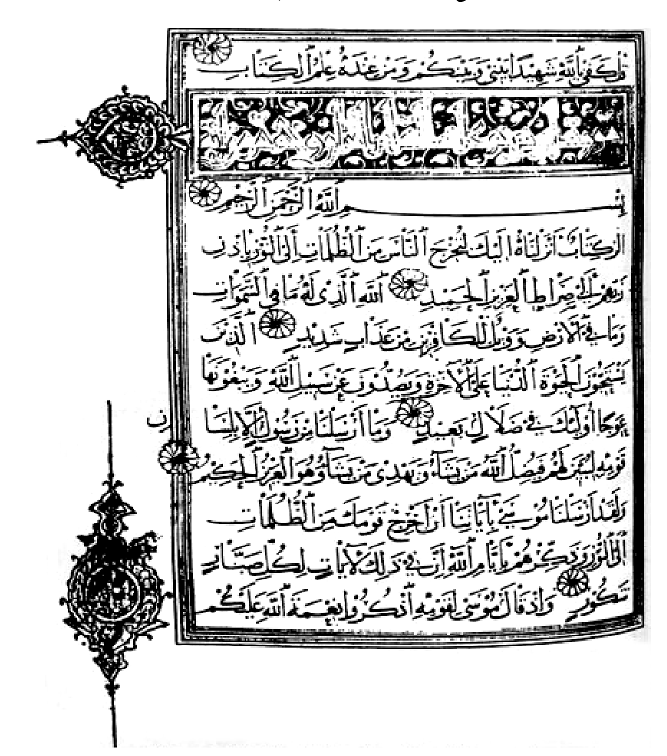
ثمان من الصَفحات العشر المنسوخة عن رسالة ابن مقلة – دار الكتاب – القاهرة



ثمان من الصَفحات العشر المنسوخة عن رسالة ابن مُقلة – دار الكتاب – القاهرة



نماذج من خطوط ابن البواب



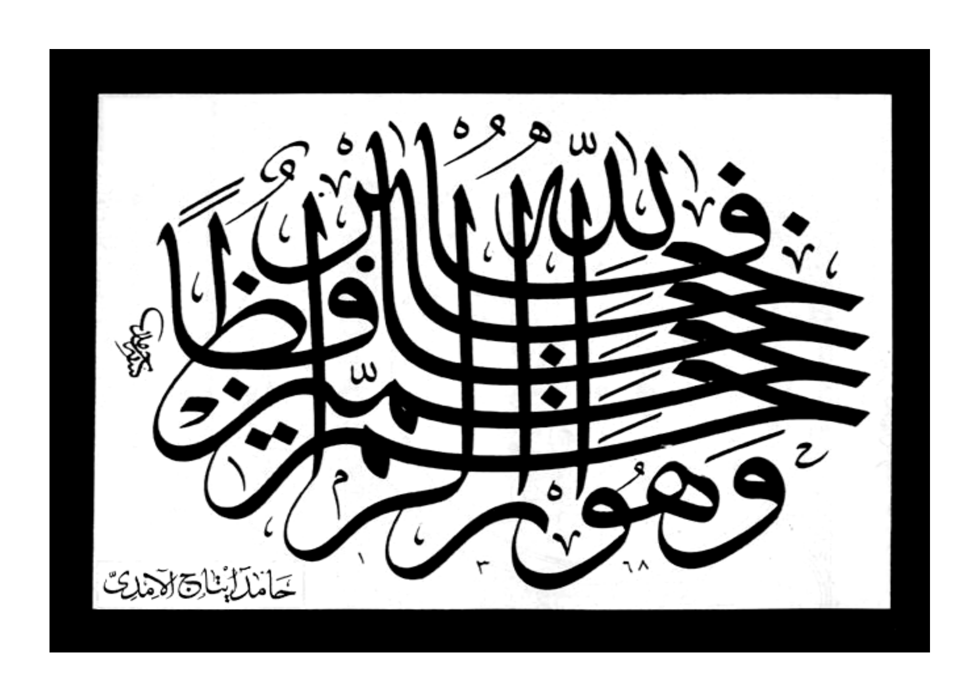
صفحة من مصحف.. سورة ابراهيم بخط ريحاني محقق بقلم ياقوت المستعصمي 1286 م

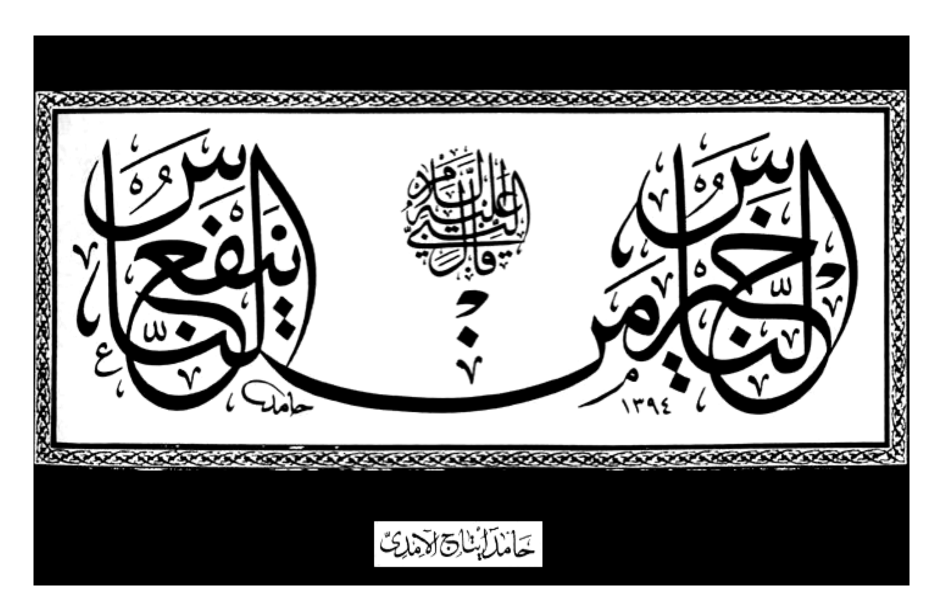
ياقوت المستعصمي
في صفر سنة اثنين وثمانين وستمائة والحمد لله
وحده وصلواته على خير خلقه محمد وآله وسلامه

نموذج كتابة بخط ثلثي على قواعده التامة في عصره. من نسخة نفيسة كتبها ياقوت المستعصمي في سنة 682 هـ في الصفحة الأخيرة من ديوان الحادرة طوپ قپو : خزانة رقم 1642



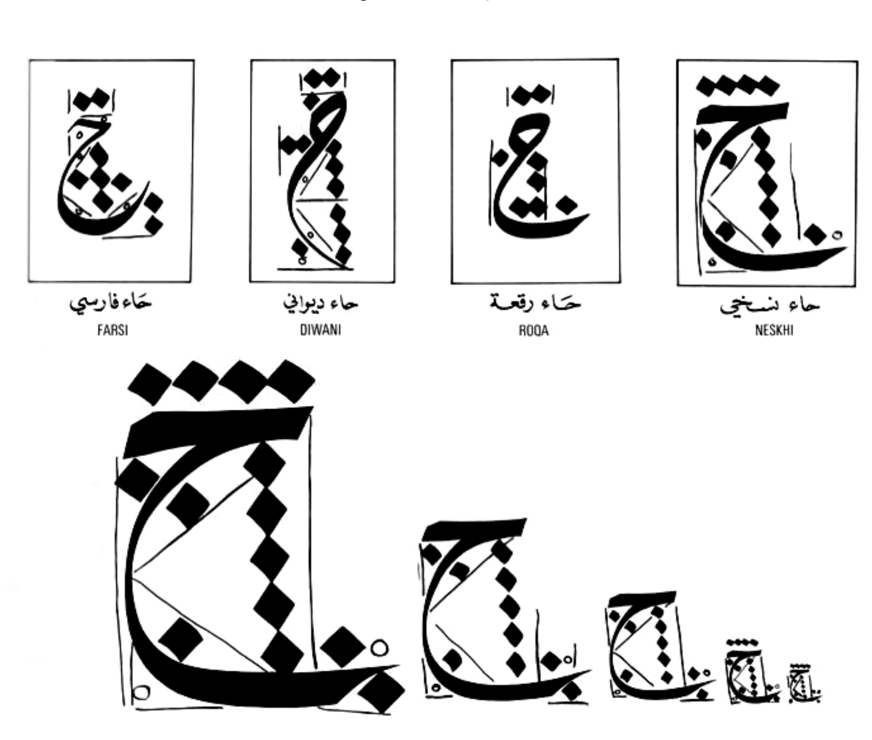
خط الثلث (بعض الحروف)





قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرمي رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك وقال أيما رجل قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما وقال سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر اللهم صل وسلم على نبي الرحمة وشفيع الأمة محمد وآله أجمعين كتبه الفقير محمد مؤنس زاده

نموذج من خط النسخ



النّسب داخل الحرف الواحد

قال النبي صلى الله عليه وسلم :

الرّاحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السّماء

صدق نبي الرحمة

أخرجه الإمام أحمد

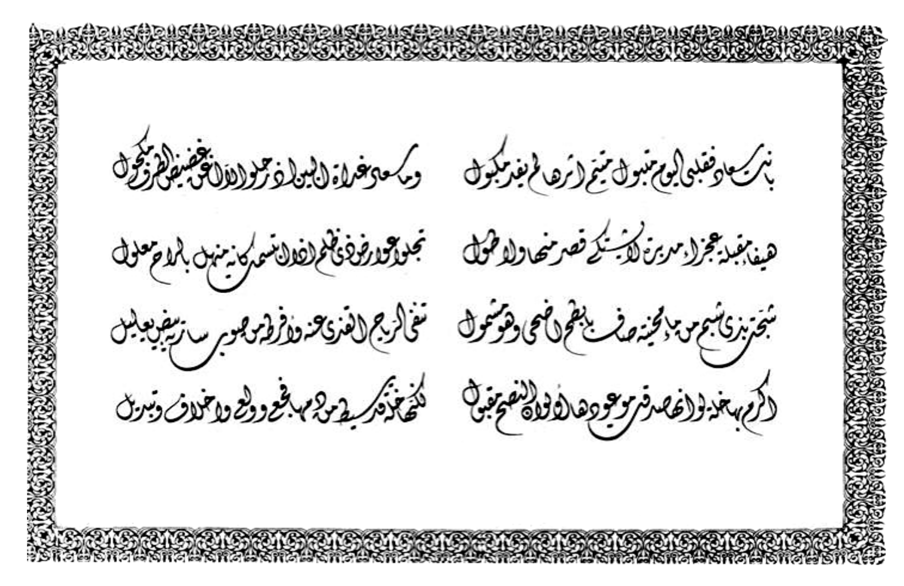
نموذج من خط الرقعة

حروف من الخط الفارسي والنِّسب بين أجزائها

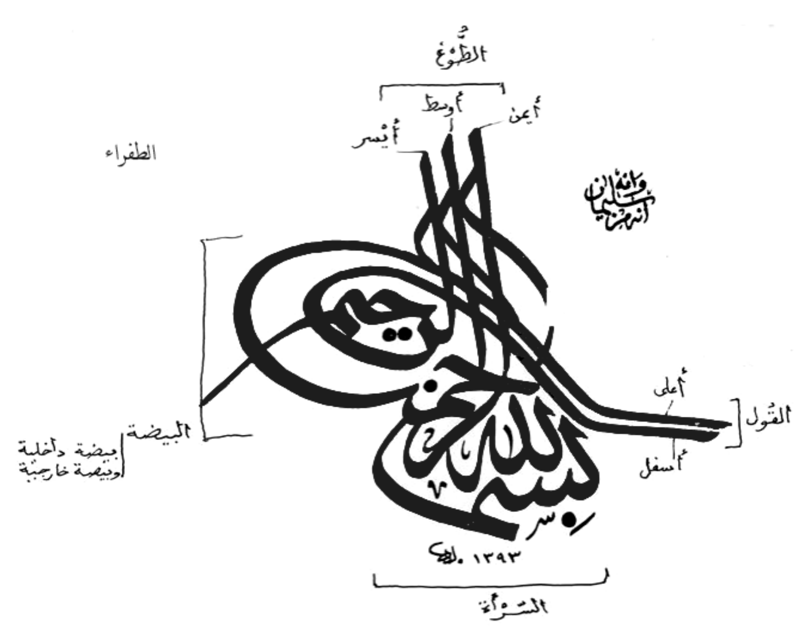


الخط هندسة روحانية

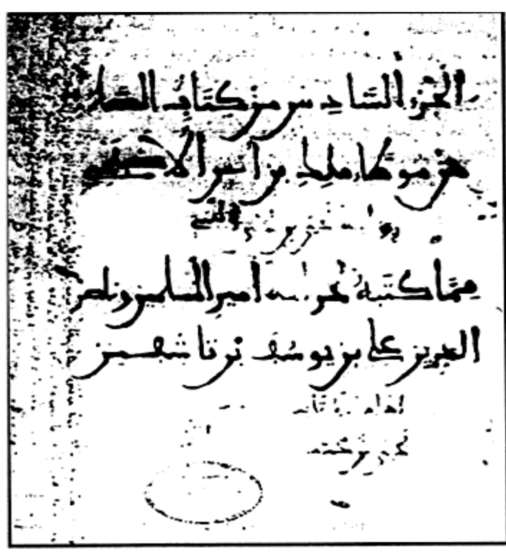
نموذجان من الخط الديواني، للخطاط الكبير حامد الآمدي



أبيات من قصيدة بانت سعاد بالخط الديواني، للخطاط العراقي محمد هاشم البغدادي



الطغراء وأجزاؤها : الطوغ، والقول، والسرأة، والبيضة


الجزء السادس من كتاب الصلاة
من موطأ مالك بن أنس الأصبحي
مما كتبه لخزانة أمير المسلمين وناصر الدين
علي بن يوسف بن تاشفين

الصفحة الأولى من نسخة «الموطأ» للإمام مالك كتبت في العهد المرابطي القرن السادس الهجري من صنف الخط المبسوط توجد منه نسخة بخزانة القرويين بفاس تحت عدد 605


ومن يعتصم بالله فقد
هدي الى صراط مستقيم
يا أيها الذين آمنوا اتقوا
الله حق تقاته ولا تموتن
إلا وأنتم مسلمون واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
واذكروا نعمت الله

مخطوط قرآني نادر بخط مغربي مبسوط من القرن السادس الهجري.



خط الوراق أحمد بن الحسن الزويتن الفاسي من صنف المبسوط الجيد، في الصفحة الأولى من المصحف الشريف المطبوع على الحجر بالقاهرة : في شهر شعبان 1347 هـ



خط أبي السعود عبد القادر الفاسي : في الصفحة الأولى من «صحيح مسلم» وقد كتب منه السفر الأول : ق 17/11، الافتتاحية بالمشرقي المتمغرب والباقي يجمع بين المبسوط والمجوهر، خزانة القرويين 1002.



صفحة من القرآن (مصحف القندوسي) 1849– المغرب / خط مغربي «مبسوط»



البسملة – للخطاط المغربي محمد أبو القاسم القندوسي (ت 1852). كتب المصحف الكريم في 12 جزء، أنجزه في سنة (1848م)، بقلم المبسوط. لوحة غريبة ربما كُتبت لتعلّق على الجدار

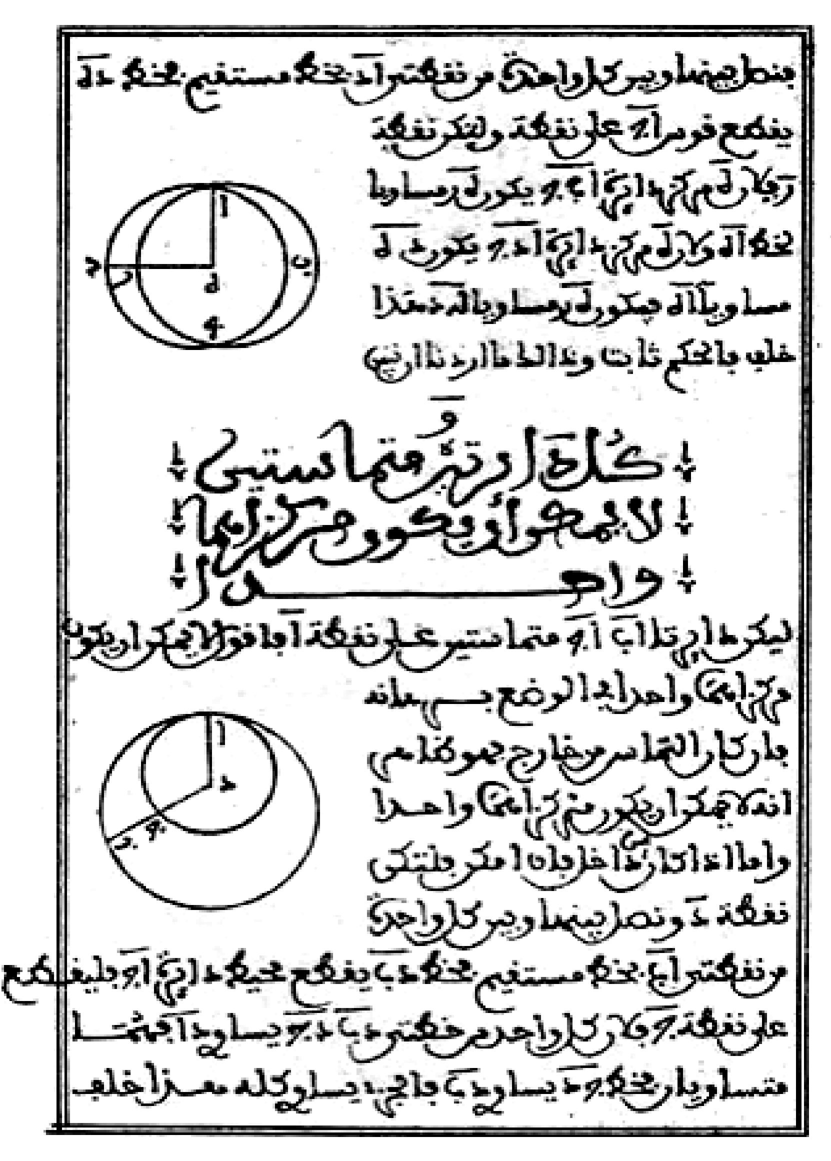
أكاديمية المملكة المغربية

خط مغربي : قلم المبسوط خطّه أحمد المعلَّمين



بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
الجزء الأول
من تآليف نصير الدين خوجة الطوسي علم
الهندسة طبع بالمطبعة العامرة بمحروسة
فاس الأدريسية حرسها المولى سبحانه من

خط مغربي : قلم المشرقي الأندلسي أو المشرقي المتمغرب، مصوّر عن الصفحة الأولى لكتاب نصير الدين الطوسي، طبع في المطبعة الحجرية بفاس بأمر من الملك الحسن الأول

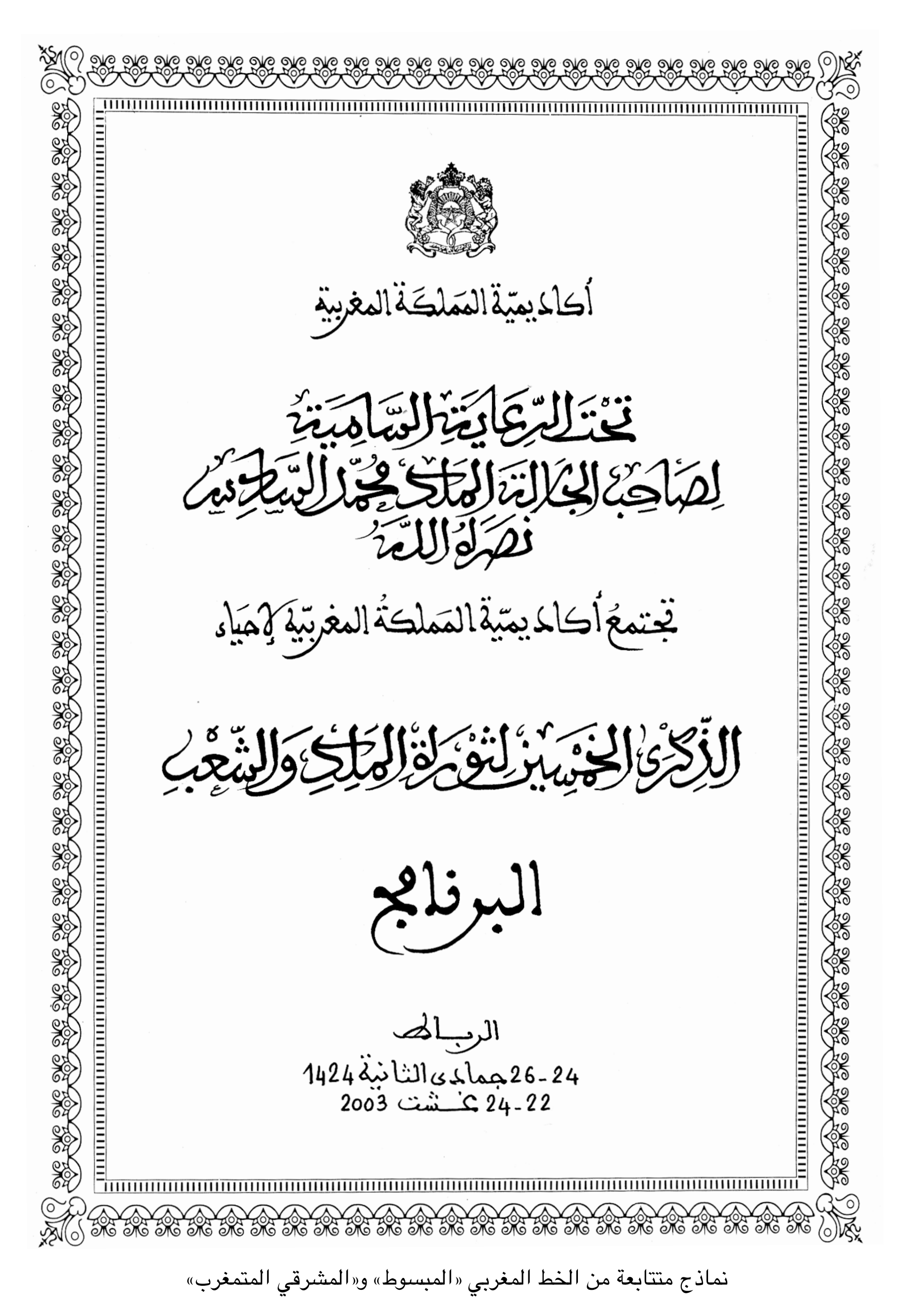


ونصل بينهما ويمر كل واحد من نقطتي ا د خط مستقيم كخط د ه
ينقطع قوس ا ز على نقطة ز ولتكن نقطة
ز فلأن د مركز دائرة ا ب ه يكون د ه مساويا
لخط ا د ولأن د مركز دائرة ا ج ز يكون د ز
مساويا لا د فيكون د ه مساويا لد ز هذا
خلف فالحكم ثابت وذلك ما أردنا أن نبين

كل دائرتين متماستين
لا يجوز أن يكون مركزهما
واحدا

فليكن دائرتا ا ب ا ج متماستين على نقطة ا فأقول لا يمكن أن يكون
مركزهما واحدا وإن كان الوضع بحيث أنه
إن كان التماس من خارج فهو ظاهر
أنه لا يمكن أن يكون مركزهما واحدا
وأما إذا كان من داخل فإن أمكن فليكن
نقطة د ونصل بينهما ويمر كل واحد
من نقطتي ا د خط مستقيم كخط د ب ينقطع محيط دائرتي ا ج ا ب على نقطتي
على نقطة ج ب فلأن كل واحد من خطي د ب د ج يساوي ا د يكونان
متساويين فخط د ج يساوي د ب والجزء يساوي كله هذا خلف

صفحة من كتاب نصير الدين الطوسي – المطبعة الحجرية بفاس 1293 هـ
بأمر السلطان الحسن الأول / قلم المجوهر في المتن والمشرقي الأندلسي في العناوين



أكاديمية المملكة المغربية

تحت الرعاية السامية
لصاحب الجلالة الملك محمد السادس
نصره الله

تجتمع أكاديمية المملكة المغربية لإحياء

الذكرى الخمسين لثورة الملك والشعب

البرنامج

الرباط
24-26 جمادى الثانية 1424
22-24 غشت 2003

نماذج متتابعة من الخط المغربي «المبسوط» و«المشرقي المتمغرب»



موضوعية المعرفة العلمية

إدريس خليل

الفصل الأول

الموضوع الذي بين أيديكم استوحيته في الحقيقة من إعادة قراءاتي لبعض الكتب القديمة والحديثة وأخص بالذكر ثلاثة منها : كتاب للعالم الفرنسي (هنري پوانكاريه) عنوانه «العلم والافتراض». وكتاب للعالم الألماني (هايزنبيرغ) عنوانه «الجزء والكل» وكتاب قريب وبعيد في نفس الآن من الكتابين المذكورين وهو لزميلنا العضو السيد عبد الله العروي وعنوانه «مفهوم العقل».

مما لا شك فيه أن الموضوع مترامي الأطراف ويضيق عنه حديث بل أحاديث كثيرة لا سيما إذا حاولنا الإحاطة بجميع جوانبه. لذلك سأركز حديثي على بعض منها تتعلق بالعلوم الدقيقة، مع الإشارة إلى أن ما يصدق على هاته العلوم يصدق على جميع الأصناف المعرفية.

يمكن أن نتناول الموضوع من زاويتين :

أولا : من زاوية الباحث أي من زاوية تكوُّن المعرفة عند الانسان وتطورها التاريخي وطرق بلوغها، ومنهجية الاكتشاف التي ما ينبغي أن يتقيد بها الباحث من صرامة، ونزاهة وتجرد فكري. وهذه الطريقة هي التي ينهجها غالبا الفلاسفة.

ثانيا : من زاوية المعرفة نفسها بقطع النظر عن الإنسان الذي يحصل على هذه المعرفة، وهذه الزاوية هي التي ينصب اهتمام العلماء عليها عندما يتأملون أعمالهم العلمية.

وقد يكون من الصعب بطبيعة الحال – الفصل بين الزاويتين نظرا لتداخلهما، ولذلك سأحاول الاقتصار على الزاوية الثانية، أي التطرق إلى المعرفة بقطع النظر عن الزاوية الأولى، أي ما يتصل بتكون المعرفة وبالقيم التي يتحلى بها الباحث.

عندما يتوصل العالم أو الباحث إلى اكتشاف أو حلول لقضايا علمية أو نظرية فإن الأعراف تقتضي أن يقوم ذلك العالم أو الباحث بإشاعة بحثه بين الناس، والعمل على نشره في مجلة أو دورية علمية متخصصة بعد قبوله من طرف هيئتها العلمية. ولنشر البحث هدفان أساسيان هما وضع البحث بين يدي المتخصصين لدراسته ومناقشته من ناحية، ومن ناحية أخرى أن يصبح مضمون ذلك البحث معرفة متداولة في الوسط العلمي ومعترفا به كمعرفة موضوعية.

ولكي تصبح معرفة مّا معرفةً علمية لابد أن يتوفر فيها شرطان أساسيان : أن تكون، من حيث الشكل والصياغة، قابلة للفحص والتدقيق والتجريب من قبل المتخصصين وأن تحتوي على مضمون موضوعي، فما هي إذن موضوعية المعرفة ؟ وماذا نقصد بالموضوعية ؟ في البداية قد لا نجد صعوبة في الاتفاق على موضوعية الأشياء التي تتمثل أمام الإدراك الحسّي، لأنها مشتركة بيننا، وتدركها عقولنا ونعطيها أو نسميها بنفس الكلمات. هذا تعريف أولي وإن كان محط اختلاف حين نحاول تدقيق المفاهيم والفصل بين مفهوم الشيء من حيث هو – كما يقول الفلاسفة – والانطباعات والارتسامات التي يتركها الشيء في نفوسنا، عند انفعال حواسّنا به. ذلك أن مفهوم الشيء من حيث هو مفهوم مبهم لا يدركه العقل، كما لا نستطيع معرفة نوعية الارتسامات التي يتركها الشيء عند

غيرنا، وقد تختلف من إنسان إلى إنسان آخر. إلا أن بين هذه الانطباعات علاقة تربط بينها ونعبر عنها بكلمات. فموضوعية الشيء تتجلي من خلال موضوعية العلاقة التي تربط بين مختلف الارتسامات التي يتركها الشيء في نفوسنا، وشرط موضوعية تلك العلاقة يكمن في أمرين اثنين. أن تكون العلاقة قابلة للتبليغ بواسطة الخطاب. أن تقبلها العقول وتتفق على مضمونها المعرفي.

وما أهداف العلم إلا إبراز العلائق التي تربط بين الأشياء، وبين الظواهر الطبيعية، وبين الأسباب والمسبّبات. ولذلك فإن التساؤل عن موضوعية الأشياء يعود – كما قلنا – إلى التساؤل عن موضوعية العلاقات، أي عن موضوعية العلم. والتساؤل عن موضوعية العلم يتفرع إلى تساؤلين اثنين : التساؤل الأول : هل يمكننا العلم من معرفة طبيعة الأشياء وكنهها ؟ هل يمكننا العلم من معرفة الواقع من حيث هو واقع مستقل عن الإنسان وعقله ؟ التساؤل الثاني هل يمكننا العلم من معرفة حقيقة العلائق التي تربط بين الأشياء ؟ أو بعبارة أخرى هل القوانين العلمية هي حقا القوانين التي تخضع لها الطبيعة.

لمناقشة هذه التساؤلات انطلق من مثالين اثنين مأخوذين من علم الفلك، أقصد نظام (بطليموس) من جهة، ونظام (كپلر) و(غاليلي) من جهة أخرى. فالظواهر ها هنا هي حركة الأجرام السماوية، أو على الأقل حركة الكواكب التي كوّنت المجموعة الشمسية وما يترتب عن ذلك من وقائع أخرى كمد البحر وجزره وحركة الرياح والاعصارات إلى غير ذلك من الوقائع الناجمة عن حركة الكواكب الشمسية.

هذه افتراضات قديمة أخذت عن اليونان القدامى. وافترض بطليموس كذلك أن كل كوكب يدور بسرعة ثابتة في دائرة، وأن مركز هذه الدائرة يدور من جهته بسرعة ثابتة حول دائرة أخرى ومركزها الأرض. وانطلاقا من المعرفة الهندسية التي كانت متوفرة آنذاك والموروثة عن اليونان خاصة، تمكن من وضع هذا

النظام، كما تمكّن من ضبط حركة كواكب المجموعة الشمسية، وتحديد موقع كل كوكب في الزمان ومواقيت كشوف الشمس قبل حدوثها وتنظيم الأزمنة وحساب الأوقات بدقة. وقد استعمل هذا النظام طيلة خمسة عشر قرنا.

النظام الآخر الذي جاء من بعد نظام بطليموس هو نظام كپلر وغاليلي ونيوطن، وهو ينطلق من افتراض آخر وهو أن الشمس هي الثابتة، وتحتل المركز وأن الأرض والكواكب الأخرى تدور حولها. وبفضل أعمال نيوطن بالخصوص وقانون الجاذبية أصبح هذا النظام هو الأصلح، وهو المعمول به حاليا، بل هو أدق وأعم من النظام السابق.

ما هي اذن القيمة الموضوعية لهذين النظامين ؟ إذا استثنينا افتراض دوران الأرض أو عدم دورانها، ثبوتها أو عدم ثبوتها، فإن كلا من النظامين يصف ظواهر ملموسة نشاهدها صباح مساء وهي حركة الكواكب، إما بأعيننا المجردة أو بواسطة المبصريات، وأن كل نظام يعطي توقعات لأشياء فلكية قبل موعدها، ولا يوجد هناك أي تناقض منطقي لا في النظام الأول ولا في النظام الثاني، بالإضافة إلى ذلك – وهذا شرط موضوعية المعرفة – كل نظام كان مقبولا من جميع العلماء الذين كانوا يعاصرونه.

لكن هناك فرق بين النظامين، فنظام بطليموس نظام معقد، ولا يصل عُشر معشار بساطة النظام الثاني المبني على قانون الجاذبية.

أما النظام الثاني فيمتاز عن النظام الأول بعدة أشياء إذ يفسر انطلاقا من قانون الجاذبية عدة ظواهر كان النظام الأول يعجز عن تفسيرها، كمد البحر وجزره وتسطيح الأرض وحركة الرياح والإعصارات، الخ... الفرق بين النظامين لا يؤثر في موضوعية كل منهما وإنما يكمن في طريقة وصفهما لوقائع طبيعية وفي مضمونهما المعرفي وفي المنطلقات التي تؤسس كلا من النظامين، وبالتالي بساطة القوانين الناجعة عن ذلكم الوصف. وبخاصة الافتراض المتعلق بدوران

الأرض أو ثبوتها، وهذا ما ينبغي الوقوف عنده قليلا لتحديد أي من الافتراضات يمكن اعتباره أقرب إلى الحقيقة الموضوعية.

إنها قضية دقيقة ومتشعبة إذ لكل افتراض حججه وأدلته، وحتي لا يكون حديثي جافا أرى من المفيد أن أسرد هذه الحجج لدعم كل من الافتراضين في أسلوب مناظرة خيالية بين عالمين، العالم الأول يمثل المعرفة التي كانت سائدة قبل القرن الخامس عشر، والثاني يمثل معرفة القرن الثامن عشر. يسأل العالم الثاني زميله : ما هو الأصل في افتراضكم أن الأرض ثابتة لا تتحرك وأنها مركز القبة السماوية ؟

العالم الأول : ليس هذا افتراضا، إنها الحقيقة بعينها ثبتت عن المعلم الأول ارسطو، وأجمع عليها الفلاسفة وأهل المعرفة والعلم، وأقرتها الكنيسة.

الثاني : وما هي حججكم في ذلك ؟

الأول : حجتنا بديهية، تدعمها التجربة والمشاهدة، فالأرض ثابتة تحت أقدامنا، والشمس والكواكب تدور من حولنا كما ترى ذلك صباح مساء، وحتى في تعابيرنا اليومية ألا تقول طلوع الشمس وغروبها، كسوف الشمس والقمر. زد على ذلك أن الأرض من حيث إنها موطن الإنسان، جديرة بموقعها المركزي في الكون.

الثاني : ولكن العالم ارستارك الذي عاش، كما تعلمون، في القرن الثالث قبل الميلاد يخالفكم الرأي حيث قال بمركزية الشمس وبحركة الأرض، ولقد شهد (أرخميدس) بباع علمه.

الأول : إن رأي أرستارك اعتباطي وذاتي، وأصله في ذلك أنه كان يعتقد أن الشمس، من حيث أنها تنير الأرض، هي أحق أن تتوسط القبة السماوية، ثم أن نظامه يدحضه اجماع العلماء ولا يفيد في الدراسات الفلكية.

الثـانـي : وكـيف بلـغ إلى علمكـم أن الشـمس والكواكب تسـبح في أفـلاك دائرية ؟ هل استنتجتم ذلك من المشاهدة والتجربة ؟

الأول : المـأخـوذ عن القدامى وعن فيثـاغـورس وأفلاطون بالخـصـوص أن الشكل الدائري رمز الكمال والانسجام والبساطة.

الثاني : يحكى عن الملك ألفونصو العاشـر (دي كاستلا) أنه لما لاحظ عدد الدوائر التـي استـعـملت لوضـع الألواح الفلكيـة في القـرن الثـالث عشـر قـال : لو استشارني الاله عند خلق الكون لكان كل شيء في أحسن نظام وأبسطه، ألم يقل العلمـاء القدامى أن قـوانين الطبـيعـة قـوانين بسيطة، فنظام (بطليـمـوس) مـعـقد ويخرق هذه القاعدة.

الأول : إن سلطان الملوك لا يستطيع تغيير ما تؤكده الوقائع. والآن دعني أسألك بدوري : لماذا تقولون بدوران الأرض ؟

الثاني : ان المعطيات الفلكية التي تجمعت عند (بطليموس) نفسه وعند علمـاء العـرب، وتحليلهـا من قـبل (كـوبرنيك) و(غـاليلي) هـي التي فـرضت القـول بدوران الأرض.

الأول : أفهم من كلامكم أن افتراضكم يستند إلى معطيات عددية وتحاليل نظرية بينما اقرارنا بثبوت الأرض يعتمد المشـاهدة الحسـية والتجربة العلمـية وللتـجـربة – كمـا تعلـم – كلمـة الفصـل. وذلك أننا إذا افـترضـنا أن الأرض تدور فحول ماذا تدور ؟

الثاني : إنها تدور حول الشمس.

الأول : ولكنـي سـمـعت أحد علمـائكم يصـرح أن الشـمس غيـر ثابـتـة. فكيف والحالة هاته أن نقيس حركة جرم سماوي على جرم سماوي آخر غير ثابت فنقول

بكل بساطة أن الجرم الأول يدور حول الجرم الثاني، ألا تنتبهون إلى التناقض الحاصل ؟ وتبعا لمنطقكم إذا تخيلنا مشاهدا على سطح الشمس فإنه سوف يرى أن الأرض ثابتة، وأن الشمس تدور حولها. إذا تخيلنا مشاهدا خارج المجموعة الشمسية فإنه سيلاحظ أن الشمس والأرض والكواكب كلها تسبح في الفضاء. فإذا كنا على خطإ – وهذا مخالف للواقع المحسوس فإنكم أنتم بالأحرى على خطإ.

الثاني : فلنحتكم، إذن إلى الوقائع الثابتة. كيف تفسرون مد البحر وجزره، وحركة الرياح والاعصارات مثلا ؟ إن نظام (بطليموس) يتجاهل كل هذه الظواهر وغيرها بينما نجد لها تفسيرا واضحا، ونظام (نيوطن) يرجعها وحركة الكواكب والنجوم إلى نفس العلة ويربط فيما بينها بقانون بسيط إلا وهو قانون الجاذبية.

الأول : وما هي الجاذبية ؟ هل هي شيء موضوعي يتماثل إلى إدراكنا كما يتماثل ثبوت الأرض إلى أنظارنا ؟ الحقيقة أننا نتكلم لغتين مختلفتين، فالمعطى الموضوعي عندنا، عندكم ذاتي، والعكس بالعكس.

هذا هو النقاش بين العالمين، كل يأتي بأدلته. والحقيقة كما يظهر أننا عندما نريد أن نثبت أن الأرض تدور أو أن الأرض ثابتة نجد أنفسنا في تناقض، وهذا أمر في غاية الدقة.

كان العالم الفرنسي (هنري بوانكاريه) وهو من أكبر علماء العصر، يلقب بأمير العلماء، اختصاصه علم الرياضيات وعلم الفيزياء وعلم الفلك، وهو الذي وضع الأسس لنظرية لها ذيوع كبير هي نظرية العلماء، كان هذا العالم قد أحدث ضجة كبيرة في أوساط الفلاسفة حين قال إن افتراض دوران الأرض ليس له أي معنى. واعتبر هذا القول بمثابة رد اعتبار لنظام (بطليموس) بل وتزكية لحكم

الاعدام الذي صدر ونُفِّذ في حق غاليلي من قبل الكنيسة. والحقيقة أن الذين أخذوا عليه هذه الأشياء كلها هم فلاسفة. ربما لا يتقنون العلوم كما كان يتقنها العالم. وكل ما في الأمر أنه أراد أن يبين أنه لا يمكن اثبات دوران الأرض أو عدم دورانها كما رأينا في المناظرة السالفة، والسر في ذلك أنه لا يوجد في الكون معيار ثابت يتخذ كمقياس لحركة الأجرام السماوية، وإن الحركة إنما هي نسبة غير مطلقة.

ومن المستحسن – نظرا لسهولة النظرية وبساطة المعادلات أن نفترض أن الشمس ثابتة وأن الأرض تدور حولها وبذلك ينظر العالم پوانكاريه إلى فرضية دوران الأرض حول الشمس بمثابة المسلمة العاشرة في هندسة أوقليدس.

هذا فيما يخص جانبا من جوانب علم الفلك وهو أقل إبهاما من غيره لأنه يتماثل أمام إدراكنا الحسي على كل حال. أما إذا تناولنا معطيات علمية أكثر إبهاما سندرك عندئذ مدى هشاشة مفهوم الموضوعية. آخذ مثالا آخر مسألة الزمان، فقد كان إلى حدود القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يعتبر كمعطى مطلق، أو كما كان يقول الفلاسفة من أمثال كانط وغيره، معطى قبلي، معين وأنه يدرك بالفطرة، وأن تسلسل الزمان يسير على إيقاع ثابت لا يتغير من مشاهد إلى مشاهد آخر، أو من مكان إلى مكان في الكون. وكان هذا معطى موضوعياً معترفاً به، كل ذلك صحيح على وجه التقريب، والحقيقة أن الزمان ليس مطلقا وأن تسلسله لا يسير على إيقاع ثابت، كما أثبتث ذلك النسبية وأكدته تجارب مختلفة.

ومما سلف ذكره نستخلص أن موضوعية المعرفة شيء نسبي مرهون إلى حد كبير بمستوى العلم ونضجه. لا أدل على ذلك من تعاقب النظريات وتعارضها في بعض الأحيان. فالنظرية العلمية تظهر في زمن مّا وتنضج فتصبح معرفة

صحيحة ثم يعتريها الوهن والشيخوخة فتضمحل لتحل محلها نظرية أخرى أكثر موضوعية، ولكن الأشياء التي لا تتغير وتبقى ثابتة هي الوقائع والظواهر الماثلة إلى الإدراك، وكلما ارتبطت المعرفة بتلك الوقائع كلما ازدادت موضوعية.

هذا مع العلم أننا في بعض الأحيان نتأثر بأحكام مسبقة أو نتفاعل مع الواقع أو نعتمد اعتبارات فلسفية أو أخلاقية. مرة أخرى حتى لا أثقل عليكم سأتناول مثالا غير علمي، ذلك أن العالم الألماني (هايزنبرغ) يروي في كتابه الذي أشرت إليه في البداية حديثا دار بينه وبين عالم آخر كان أستاذه اسمه (نيل بور) كانا يسيران في مدينة (هيلسينكور) الدانماركية. وبينما هما يتجوّلان فإذا بهما يتوقفان أمام قصر (كرونبور) الوارد في رواية (هامليت) لشكسبير.

فبعد أن روى العالم نيل بور لزميله تاريخ القصر قال : (أليس غريبا أن يظهر لنا هذا القصر بمظهر مختلف عن حقيقته وفي حلة خاصة. تبعا لعلومنا، ما يميز القصر هي هاته الأحجار التي بني بها وشكله الهندسي وزخارفه ونقوشه وبنيانه. هذا هو قصر كرنبور ولا يتغير عندما نعلم أن هملت هذا الأمير المجنون، عاش فيه. ومع ذلك فالقصر يصبح عندنا قصرا آخر، وفجأة تتكلم أسواره لغة أخرى، ويعود بهوه عالما في حد ذاته، وركن أدكن من أركانه يذكر بجانب أدكن من نفس الإنسان، ونتخيل وكأننا نسمع صدى السؤال «كن أو لا تكن».

والحقيقة أننا لا نعرف شيئا عن هاملت. يظهر أن هذا الإسم ورد في فقرة صغيرة من قصاصة من القرن الثالث عشر، ولا أحد يستطيع أن يثبت تاريخيا أنه عاش حقيقة، وبالأحرى في هذا القصر. ولكننا نعرف الأسئلة المحيرة والتأمل الإنساني العميق التي ربطها شكسبير بشخصية هاملت.

ولما احتاج المؤلف أن يربط شخصية متميزة، بمكان متميز وقع اختياره على قصر (كرونبور)، وبمجرد استحضارنا لمسرحية شكسبير يصبح القصر

قصرا آخر يختلف عن حقيقته المجرَّدة). إن هذه القصة تدفعنا إلى العودة للتساؤل الذي لم نقل فيه إلا شيئا قليلا ألا وهو : هل العلم يصور أو يصف الواقع من حيث هو كواقع مستقل عن عقل الإنسان ؟ أم أنه يصف ظواهر ماثلة أمام إدراك الإنسان قد تختلف أولا عن الواقع نفسه ؟

الأعراف السوسية
والتنمية البشرية

الحسين وكاگ

شوقني إلى التشرف بعرض هذا الموضوع : الأعراف[1] السوسية[2] والتنمية البشرية أمامكم الخطاب الملكي لـ 18 ماي الأخير، والمثير للبواعث الخيرة، التي طبع عليها المغاربة السابقون، وحافظ على فضائلها اللاحقون.

هذا الخطاب الداعي إلى تجديد التراث المغربي العظيم، والناشر لأعلام المعروف والتعاون الواردين في الذكر الحكيم، والمحرك للعمل على نهج السلف الصالح في الإيثار، والأخذ عن إيمان وصدق بيد الأغيار، حتى يستعيد الإنسان عافيته، ويوقظ حيويته، ويجتهد في الخروج عن مضايق الأثرة التي تتعب الأفكار وتعمي عن الهداية الأنظار، ويعود إلى السلوك الخيّر في الحياة، والبحث عن الأسرار النافعة في كل المبادرات.

وقد اقتضت سنة الحياة البشرية أن تتبدّل ظروفها وتتجدد، وتتنوع مشاكلها وتتعقد، تبعا لمستجدّاتها، وسنن ما يلاحقها من التطورات، وفي ذلك ما فيه من جعل الأسباب والقوانين ومتطلبات الأحوال، وسائل مؤصلة للنتائج والغايات.

وفي تعامل الإنسان مع الأسباب تكليف وإرشاد، لأن الله أناط التغيير بفعله وإرادته في ضوء السنن الجارية، وطلب إليه النفرة إلى الاجتهاد والتفقه في قضايا الحياة، وجعل له أجراً على الاجتهاد حتى ولو أخطأ، لأن الخطأ في الاجتهاد من طبيعة الإنسان، بل هو سبيل الصواب والتفوق في كل ميدان، ويعني هذا أن إعمال الفكر من وظائف العقل في كل الظروف والحالات والأزمنة، كما أن منتوجه الاجتهاد كذلك يبقى محل تقويم ومراجعة وفحص واختبار، وتعديل وإلغاء، أو حذف أو إضافة، وهذا كله لا ينال من مكانة العقل بقدر ما يعلي من صوابيته النسبية، حتى تتحقق الملاءمة مع الظروف، ويطرد التجديد، ويحقق العقل حركته الاجتماعية، ويعمّق الفرد فاعليته الإنسانية، ويتأتى له باستمرار فحص النتائج والتداعيات المترتّبة عليها، ويمتلك بذلك القدرة والمرونة على متابعة الرحلة الفكرية، واكتشاف مواطن الخلل، وتحديد أسباب القصور، ومواطن التقصير.

ولقد اجتهد الفلاسفة والمصلحون والقادة في كلّ الأزمنة لتصور المجتمع الفاضل، كل حسب مرجعياته ومنطلقاته، وزاوية نظره وفهمه للفضيلة المطلوبة، ولعلّ السبب في ذلك، أن البناء الذي تصوروه كانت تُعوزه المقومات التي تمنحه التماسك والتلاحم، وتعطيه المنعة والمقاومة، وتلقّحه بالفعالية المطلوبة، وتؤسسه على الواقعية الصادقة ليعي المجتمع ظروفه ويستحضر حجم إمكاناته في اتجاه الأفضل الممكن لجماعته.

ومن هذه النظرة انطلقت تجربة المجتمع الإسلامي منذ فترة التأسيس التي واكبها القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأحاط الوحي بأحداثه ووقائعه، وكلّما تطور ظهرت مستجدّات اجتماعية، وحالات لم تعرفها الفترة السابقة لها، ثمّ تسارعت وتيرة التطور بفعل امتداد الفتوح، ودانت للإسلام مجتمعات عرفت مستوى حضارياً متطوّراً في مصر والشام والعراق، فعرضت على العلماء والفقهاء نوازل، وقضايا لم ترد بشأنها النصوص المألوفة، فاضطروا إلى إعمال

الفكر وإمعان النظر في آلية الاجتهاد والقياس والإجماع في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية التي لم يختلف المسلمون في أنها قائمة على حكم ومقاصد لرعاية مصلحة الخلق واللطف بهم، وتحسين أحوالهم في معاشهم.

وقد عرف الأصوليون هذه المصلحة بأنها تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسلة لم يرد عن الشّارع دليل باعتبارها ولا بإلغائها[3]، كما عرفها الإمام الغزالي بقوله : (عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرّة) ويعني بها اعتبار مقصود الشرع الذي هو المحافظة على الدين والعرض والمال والعقل والنفس وهي معيار المصلحة التي قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وقد اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية على اختلاف مذاهبهم على اعتبار العرف بصفة عامّة دليلاً يُرجع إليه لمعرفة الأحكام الفقهية، إذا أعوزهم النص الشرعي من الكتاب والسنة، يدلّ على ذلك القواعد التي صاغوها في مؤلفاتهم، وتداولوها في كتبهم من نحو (الثابت بالعرف كالثابت بالنص، والعادة محكمة، والعادة كالشرع)[4].

ويقولون : «فمهما تحقّقت المصلحة سار الناس إليها» ومهما استعصى الأمر على المجتهد، أو عُدِم النص من الكتاب والسنة لاح له العرف الصحيح يأخذ به، لأن العمل به كفيل بتحقيق المصلحة للناس.

وفي هذا الدرب سار كل من أبي بكر بن العربي[5] وغيره، وأكده كل من الشيخ ابن عاشور والسيد علال الفاسي[6] الذاهبين إلى أن العرف والعادة أصل من أصول الشريعة، وأن العرف أحد القواعد العشر التي بنيت عليها أحكام المعاملات في المذهب المالكي بالخصوص، المتّسع للمشاكل والمسعف للناس في كل ما يحتاجون إليه، وأن إطاره العام في الشريعة، ومنزلته المهمّة بين أدلتها يعطيها من المرونة والسّعة ما يؤهّله ليجعل من الفقه الإسلامي، فقها متطوّراً عالمياً، يسير مع واقع الحياة، ويلائم كل المدنيات والتطورات، فقهاً ينبض

بالحياة، قادراً على استيعاب المستجدّات، رافعاً الحرج عن الناس، مواكباً الأصل الأصيل الوارد في قول الله عز وجل : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّين مِنْ حَرَج﴾، وفي قوله : ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾.

ولهذا اليسر الذي طبع به العرف، أقبلت قبائل المغرب على تحكيمه، ونشأت الأعراف في أوساطها متنوعة حسب تنوعها بحيث تجد أعراف سوس مختلفة عن أعراف غيرها من القبائل في الجبال والسهول، وكانت منذ الفتح الإسلامي تتنافس مع الشريعة الإسلامية التي تطبّق تدريجياً بكل أحكامها في حواضر المغرب وبعض قبائله التي يسهل اتصالها بتلك الحواضر بينما تركز العرف الممزوج بالفقه الإسلامي في القبائل الأخرى في المرتفعات والصحراء وسوس وخاصة قبائل جزولة التي ضربت الرقم القياسي في تطبيقه التطبيق العملي المفيد، وحققت به منذ القرن الثاني الهجري تنمية بشرية رائعة في مختلف الميادين.

لقد أتت على قبائل جزولة أزمنة طويلة ممتدّة في الفوضى وانعدام الاستقرار، وانفلات الأمن العام بانفراط عقد السلطة المركزية، وسيادة سلطة القبيلة، ونظام الأعيان، فكثر العتاة والمفسدون، وخرجوا على كلّ الطاعات، فاضطرت بذلك للانكماش داخل محيطها، تفكّر في ضوابطها، ومعالجة أمورها، تثبيتاً للاستقرار المفقود، وتوفيراً لشروط عودة الفاعلية لسكانها ليمارسوا وظيفة الاِعمار، ومهمّة التنمية والتدافع المشروعين والمطلوبين.

وقد اهتدت بعد تدبير وتقدير إلى الوسائل التي تعينها على لمّ شعثها، وضبط تصرفاتها ومعاملاتها وسلوكاتها وتنوير ساحاتها، بإعداد قوانين ومعايير ضابطة لحياتها العامّة والخاصّة، وتنظيم شؤونها الجليلة والدّقيقة، باجتهادات أعيانها الصالحين، وعلمائها المخلصين، حرصاً منها على تماسكها الجماعي والقبلي، وتعميم الأمن بين صفوف ساكنتها، فأقامت جماعة «إنفلاس» الأعيان

مقام الحكام والقضاة والمحتسبين، ومكّنتهم من القيام بما أملته الظروف، وأوجبته الأحوال فساد نوع من الهدوء في الاتصالات، وأمنت السبل في التنقلات، فأمن الناس في الحركات.

وتنشيطاً للحياة، وتفعيلاً للفاعلية في المبادلات، اختارت قواعد مدروسة، وحتمت اعتبارها، وأيّدت إعمالها وإقرارها ورتبت جنايات الأموال فيمن تعرض لأحد ذهب إلى أسواقها أو مواسمها أو مدارسها أو حصونها المخزونة فيها مؤنها وأمتعتها أو تعرّض لفقيه أو عالم أو طالب علم ولو بسب أو بشتم، أو تعرّض ليهودي في ملاحه، أو في طريقه أو سرق أو جنى جروحاً أو سفك دماً، أو غير ذلك، فشدت في التنفيذ وعيّنت النفاليس[7] المختصين. في كل قبيلة، وكلفتهم بالاجتماع في المدارس عند وقوع النوائب تحت إشراف الفقيه الذي هو الحاكم الأكبر المرجوع إليه في الأمور الشرعية، فتحسنت أحوالها بذلك.[8]

وقد أودع السوسيون أعرافهم فيما سمّي بـ «الألواح»[9] التي حازت اعتبارهم والتزامهم وانضباطهم، فلم تخل قبيلة من عرف يسمى باسمها، وقد يكون للقبيلة عرف، وللسوق عرف يضبط المعاملات والطوارئ والأمن والسرقات والغش والتحايل، ويؤمن الطرقات المؤدية إلى الأسواق والمواسم. أما عرف القبيلة، فيضبط شؤونها العامّة والخاصّة. ويحدد مرافقها، كتأمين الطرقات والحدود والحرمات والمساجد والزوايا والهدنة وشؤون الحرب والسلام وحقوق المرأة وأهل الذمّة وغير ذلك.

وقد تجتمع قبائل في «لوح وأعراف» تحتكم إليها في كلّ دقائق أمورها فيسمى بـ «أمقون» أي عرف الحلف، يجتمع لصياغته وضبط قوانينه أعيان القبائل المتحالفة مثل عرف «آيت ودريم» بهشتوكة والقبائل الأخرى المتحالفة معها من أجل الضبط والانضباط.

I. ماهي الأعراف وتاريخها ؟

للأعراف تعاريف ومصطلحات مختلفة[10] هي :

* لوح، عند كثير من القبائل الجزولية،

* قانون، عند قبائل آيت باعمران،

* ديوان، عند قبائل إفران وتغجيجت ومجاط،

* وعرف عند قبائل أيت صواب،

وهي عموماً ضوابط صارمة محترمة، وبنود ملزمة، وهي كذلك إجراءات تنفيذية مقننة توازي العقوبات أو الجنايات أو الجنح المرتكبة، وهي في الأخير أداة لتنظيم شؤون الجماعة والقبيلة.

والأعراف قديمة في سوس قروناً عديدة، وليست مما أحدث أخيراً وقد تداولت المصادر التي أرّخت للحصون والأعراف كـ «المعسول» و«ألواح جزولة»، و«ديوان قبائل سوس»، و«تاريخ قبائل هلالة» أن أقدم ما عثر عليه منها هو لوح حصن «أجريف» سنة 869 هـ في قبيلة إِدوسكا العليا، وليس أقدمها على الإطلاق.[11]

وقد تنبه السيد محمد المختار السوسي لهذا، وذكر نماذج على الكتابة حولها في مجموع لم يتم لتوقفه على كثرة الجولات في سوس كان يمنع منها في زمن الاستعمار، وشغل عنها في زمن الاستقلال.[12]

والأعراف مقدّسة، فلا تُخرق نصوصها ولا تُحرّف ولا يعطل أي بند أو فصل منها إلا بعد الاتفاق الاجماعي، كما يُحرص على إشهارها وإكسابها الصفة الإلزامية عبر ثلاث قنوات أساسية :

1) حضور جميع من يستطيعون تحمل المسؤوليات ومن يعنيهم الأمر، وكذا رؤساء الأسر والأعيان.

2) يجتمع من يعنيهم الأمر ويقرأ عليهم ويفسر لهم فقرة فقرة باللهجة الشلحية حتى يفهموا بنوده، ويكونوا على بصيرة من المخالفات والعقوبات والجزاءات المترتبة عنها.

3) بعدهما تأتي مرحلة البرّاحين والمنادين في الأسواق والمواسم والأندية. وأمكنة التجمعات وعلى سطوح المساجد والزوايا.

عندها تحظى بالقبول المطلوب والامتثال المبتغى وتكتسب الصفة الإلزامية والقانونية فتزداد الأمور استقراراً والأعمال استمراراً وتسلسلاً، ويكون الناس في أمن ودعة لتستمر رسالة التنمية والإعمار والجد والكسب والسعي المشروع، في إطار القيادة الجماعية التي يتحمّس لها الجميع.[13]

II. ماهي المواضيع التي عالجتها ؟

إن المتأمل لمواضيع هذه الأعراف ولمضامينها ولبنودها ولجزاءاتها في شموليتها ودقتها واستقصائيتها للجزئيات وافتراضها للحالات الممكن حدوثها ووقوعها ولكفاءتها وقوتها الزجرية، ولتدرجها في سلم الجزاءات والعقوبات والغرامات (الإنصاف) كل ذلك يجعل الدارس ينبهر ببنيتها القانونية المحكمة التي لا تصدر إلا عن خبير وفقيه في مختلف مجالات القانون.

ولعلّ ذلك ما لمسه الناس في تلك القوانين، فضلا عن قوتها الزجرية، والردعية الطاغية عليها فاقتنعوا والتزموا ثم انضبطوا وانطلقوا عاملين ساعين مجدين في مناكب الأرض.

كما يتبدّى للدارس أن تلك الأعراف لا تعالج مواضيع عادية فحسب، بل تضع مساطر لمرافق عمومية كبيرة فلا تغفل عن دقائقها مستحضرة مختلف الاحتمالات الممكنة الوقوع، فشرّعت لها ما يوازيها من جزاءات، بل سطرت قوانين وضوابط لما يسمّى في زمننا بالبنيات التحتية التي هي أسس للاقتصاد وللاجتما ع وللسيادة وللتربية وللتعليم وللسلم وللحرب وغير ذلك ممّا يدعى بالتخطيط الاستراتيجي للدولة، وهي خطوة متقدّمة بقياس زمنها. في التنبه إلى وسائل بناء الأمن والاستقرار وحفظ الذمم.

والحديث عن التنمية البشرية ومدى خدمة الأعراف لها في المجتمع السوسي زمن سيادتها، يقتضي وقفات متأنية أمام كل بنية تحتية وأمام كل مرفق وكل موضوع بل وكل حالة حتى تتوضح معالم تلك الفاعلية، كما يقتضي توقفاً موازياً أمام نماذج من تلك الأعراف للكشف عن طاقتها التنموية التي سرى مفعولها في كل مجال حتى شكل البعد التنموي لحمتها إن لم نقل الصفحة الثانية لوجهها، ومثلاً يكفي النظر إلى غرامة «انصاف» مهما كانت بسيطة، فهي غالباً مرفقة بمبلغ نقدي يصغر أو يكبر بقدر الجريرة المرتكبة، وما يجتمع من ذلك يصرف مصرف الفيء، ويكون في الصالح العام كما ذهب إلى ذلك الفقيه سيدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني رحمه الله[14].

فهي إذاً مبالغ مجمّعة، يصرف ريعها لاستصلاح المجالات المشتركة كالسواقي والعيون والآبار والمطفيات والصهاريج داخل الحصون والطرقات والأشجار ومعاصر الزيت وأرحية الماء لطحن الحبوب، وتنمية موارد المدارس والمساجد والزوايا وغير ذلك مما نص عليه عرف «الحلف المبرم» بين آيت وادريم وجيرانهم على أن يكون ثلث الانصاف «الغرامات» مخصصاً للمصالح العامّة.

III. نماذج المرافق والمواضيع المعالجة

وسيلاحظ القارئ الباحث أن هدف وضع الأعراف وتأسيسها لضبط مختلف المرافق والمجالات الحياتية إنما هو منحصر في استعادة التنمية البشرية خاصة والاجتماعية التنموية عامّة، اقتناعاً حكيماً من واضعيها أن سيادة الأمن والاستقرار، واحترام ضوابطها والصدور عنها هو أكبر ضامن لانطلاق التنمية البشرية، بل هو عصبها وروحها الذي تنطلق منه الفاعلية والانتاجية والانضباط والطمأنينة. فبتحقّقها والاستظلال بها ينطلق السعي والكسب والحركة والانتشار في مناكب الأرض فتُؤمّن الطرق وتزدهر الأسواق والمواسم والحصون، وتنتعش الزوايا والمدارس والمساجد والعلوم، وينهل الطلبة من ينابيع العلوم صافية عميقة، ويتباهون بمكاسبهم متنورين بأنواع العلوم التي سيعرضونها في مواسم خاصة بهم منتشرة هناك في مواقيت زمنية مبرمجة ومعلومة، فتنهض القبائل مزهوة بمنتوج مدارسها، فتتنافس في الحظوة والاحتضان، وتغدق هداياها وأوقافها وأعشارها على أهل العلم ومنابعه في إطار من التعظيم والتوقير والتبجيل حتى عمّت المدارس الكبيرة مختلف الأرجاء، وأصبحت رمزاً من رموز التباهي والتعاظم.

VI. مجال استتباب الأمن والاستقرار

ومن المجالات والقضايا والمرافق التي وضعت لها الأعراف مجال استتباب الأمن والاستقرار، وقد يكون هذا المرفق هو الهدف العام والجوهري من وضع الألواح والأعراف، وتتنوع هذه الألواح الموضوعة لهذا الغرض الأمني إلى نوعين اثنين :

1) نوع خاص بضبط الأمن داخل القبيلة التي صاغته والتزمت به بواسطة أعيانها ورؤسائها (النفاليس) ويسري مفعوله على أهاليها فقط، ويسمّى : عرف

القبيلة الفلانية، وقد أسلفنا أن لكل قبيلة عرفها، بل أن كثيراً منها مستنسخ من أعراف قبائل أخرى فتبنّوها وأصبحت تحمل اسم قبيلتهم موقعة من طرف نفاليسهم وأعيانهم.

2) النوع الثاني يسمّى «أمقون» أي الحلف توقعه قبائل مختلفة ملتزمة به، يسري مفعوله على كافّة أهاليها، وهو بمثابة مجلس جهات العرف أو ما يمكن تسميته مجلساً فيدرالياً بلغة العصر، ومن نماذجه :

أ- عرف قبائل آيت وادريم بنواحي آيت باها إقليم هشتوكة.

ب - عرف قبيلة اسكيوار مع جيرانهم (بني القعود).

ج - عرف قبيلة أدَوْميلك بأملي وجيرانهم.

ح - عرف قبيلة آل تيروكت وآل علاّ ليسكوم .

وخلاصة ما تضمنه هذا الصنف الموسع من المدعوة «أمقون» هو ما يلي :

1 ـ التنصيص على الأمن في الحدود المشتركة والطرق العامّة والأسواق والمواسم.

2 ـ تسطير مجموعة من المخالفات، وتحديد ذعائرها (الإنصاف).

3 ـ تحديد طريقة تقسيم الأموال المجمّعة من الذعائر بين مجاط وجيرانها.

4 ـ التضامن بين القبائل المتحالفة وضبط الأمن بينها والقيام بواجب الحراسة على الحدود.

5 ـ الخيانة العظمى أو عدم الخروج إلى «الحرْكة» الحرب عندما تسمع طلقتان ناريتان إيذاناً بها أو كان هناك تشاور من الفريق مع العدو ضدّ

الفريق الآخر والذي تصل فيه الغرامة إلى مائة ريال وخمسين خلافا[15] إذا لم يكن عليه بيان.

6 ـ فض العهود المبرمة بين المتحالفين.

7 ـ الإذعان لمجلس «النفاليس» (الأعيان) والذي تكون الغرامة للعمد فيه مثقالا.

9 ـ إعلان الحرب والحرْكة كما تسمى في عرفهم والذي تكون الغرامة فيه خمساً وعشرين أوقية.

10 ـ مواجهة المناكر والفواحش والمتعلّق بالنساء والمطبق فيه غرامة ما في عرف قبيلتهن وإذا أساءت امِرأة على رجل، فعليها الخدمة، والخدمة هي صاعان من دقيق وطست من سمن.

3) والحُلاّف يطالب بهم المتهم الذي لم تثبت عليه حجة، ويصل عدد من يقوم بالحلف لتزكية المتهم ما بين 50 - 25 فرداً، وربّما يشدّد صاحب الحق في المطالبة، ويشترط أقرباء المتهم، وهو ما تسميه الألواح "تاغزديست" أو ممن اشتهر بالصلاح مما يسمونه "إيمرضان" ويجدر الانتباه إلى أنهم شرّعوا احترام قانونهم وعدم المساس به أو التشكيك فيه أو التلاعب به وعدم الجهل به أو التهافت عليه، أو على القيمين عليه من النفاليس[15] (الأعيان) البنود التالية :

1 ـ من أخرج اللوح بغير إذن العمال والجماعة يغرم أربعة دنانير.

2 ـ ومن ادعى باللوح مسألة فيه ينصف بعشرة دنانير.

3 ـ ومن أفتى في اللوح بغير إذن الأمناء وأهل الحصن يغرم دينارين.

4 ـ من استرق السمع للعمال يعطى الخدمة؛ صاعان من دقيق وطست من سمن.

5 ـ من شتم الأمناء يغرم عشرين ديناراً.

6 ـ ومن تشاجر من الأمناء مع الآخر إذا اجتمعوا على مصالح الحصن حتى تضاربا يغرم كل واحد منهما عشرين درهماً وكل ما اتفق عليه الثلثان، يتبعهم الثلث الآخر.

V. في المجال الاقتصادي

ويدخل فيه المرفق التجاري والسياحي بما يعنيه من أسواق أسبوعية أو مواسم فصلية أو سنوية ذكورية أو أنثوية، فقد وَعَوا أهمّيتها التسويقية والترويجية للبضائع والسلع والغلل والمنسوجات والمصنوعات أو المسكوكات أو الحيوانات أو البهائم، أو الأدوات الخشبية أو الحديدية أو النسيجية أو أنواع الإدام والدهون والزيوت وأوانيها أو غير ذلك مما تنتجه القبيلة أو محيطها القريب أو البعيد.

ونظراً للوعي بهذه الوظيفة التنموية للسوق وللمواسم فقد حفظوا لها دورها بما قننوه من ضوابط وعقوبات زجرية من جنس الإنصافات (الغرامات والذعائر) التي من شأنها ردع المتلصصين والفساق والمحاربين والمرابين والغشاشين وقطاع الطرق، والمشاغبين في الأسواق والمواسم والمتحايلين وغيرهم. فقد حرصوا على ضبط الأمن في الأسواق والمواسم والطرق المؤدية إليها وما يخصها من حرمات وممنوعات واحتياطات من نوع.

1) تنظيم الحراسة الليلية والنهارية وتجريم وتغريم المخل بها.

2) تأمين الطرق المؤدية إلى السوق، وكل من كان معروفاً بالتشويش.

3) مراقبة أسعار السلع والضروريات المعروضة والمواد الغذائية.

4) مراقبة المرابين والمتحايلين والغشاشين.

5) قيام الجماعة (انفلاس) بمهامّ الحاكم والقاضي والمحتسب في السوق.

6) مراقبة المكاييل والموازين وسوق الحيوانات.

7) ضمان الأمن للسوق ثلاثة أيام : يوم السوق ويوم قبله ويوم بعده.

وقد عالجوا شأن اليهود بالخصوص، ووفروا لهم الأمن بواسطة أعراف خاصة بحي «الملاح» مع ضمان حرية التملّك والبيع والشراء وقد ألمح المرحوم السيد محمد المختار السوسي عند حديثه عن قواعد السوسيين وقوانينهم وعدم تغافلهم عن سن القوانين للجالية اليهودية المقيمة معهم وبمحيطهم القبلي، سواء كانوا فئة ساكنة في ملاّحها أو مجرّد عابرين لحدود قبائلهم أو وافدين على أسواقهم ومواسمهم معلقاً عليها تعليقاً لفت الانتباه إلى ما طبع عليه السوسيون من الديّانة السمحة الداعية إلى قبول الآخر مسالماً ومتساكناً متعاملاً ومساهماً منتجاً في الحياة القبلية كالسوق والتبضع والصياغة وغيرهما من المهن والحرف التي يزاولها ذلك الآخر، فضلا عن تكريسهم بإعفائهم من كثير مما يطلب به السوسي في قبيلته كالمساهمة في الأعمال والمصالح المشتركة بين أفراد القبيلة.

*** المرفق الفلاحي**

لم يحظ هذا المرفق من التنظيم والتبويب والتبنيد مثلما حظيت به الحصون كما سنرى، إذ لكل حصن لوح كما لكلّ قبيلة، ولعلّ ذلك راجع إلى الطبيعة الجغرافية لمناطق جزولة وهلالة، فحظها من العيون والسواقي والوديان قليل، وكذلك الآبار وغيرها مما يمكن أن يكون مشتركاً بين أفراد القبيلة، وما يتعلّق بالمياه يكاد يكون فردياً كالمطفيات والصهاريج في الغالب، غير أن بعض المناطق السوسية التي حباها الله بالعيون الحية والسواقي الجارية والأودية

السائلة والأشجار المثمرة، ذات الغلاّت المتنوعة، فقد ظفرت بتقنين مناسب كما في رسم قديم عن قانون الأشجار في وادي واشو بهلالة وبلدة مزداكن، وذكر فيه مثلا ما يلي :

إذا نبتت النخلة الصغيرة في طرف أمّها واشتركت معها في عروقها والجدع الذي نبتت فيه، فإنها بِنت أمّها الكبيرة أما إذا نبتت في أحواها وحال بينهما مقدار تجوز فيه البهيمة حال الحرث فهي للأرض تأخذها.

أمّا تنظيم الاستفادة من الماء وتقسيم مياه السواقي، فأمر يستحق الإعجاب في دقته وتنظيمه، ومن اطلع على العرف الذي وضع لساقية «اكلو» وتعرف على «تاناست» التي يوزع الماء على المستحقين بها، والنوبات التي تتبع في توزيعه، والمقاييس المستعملة في تقسيم المياه بعرف «وجّاَن» يدرك الدقة المطبقة في ذلك ليلاً ونهاراً.

ويرتبط بالماء في الوادي، ما يبنى عليه من الأرحية المائية، وهي وإن كانت مخصوصة لها مالكوها المخصوصون، إلا أنها من حيث الاستفادة المائية، فهي عمومية من حيث العمل، بحيث لا يملك صاحبها تعطيلها، ولا أن يحدث فيها ما لا توافق عليه الجماعة، وليس له أن يمنع أحداً من الانتفاع بها ولو كان عدوّه، ولا يملك تقديم من شاء ولا تأخيره، وتعتبر هذه الطواحين المائية من السلع الإستراتيجية حاضراً كالنفط والغاز والماء، بحيث لا يملك أحد إيقافها ولا حرمان الآخرين منها.

ويرتبط بهذا المرفق أيضاً معاصر الزيت وأرحيتها، وهي غالباً ما توجد في الجهات الغنية بالوديان والعيون والسواقي.

*** مرفق الرعي «تايسا»**

وهو مرفق فلاحي هام، فقد وضع له لوح خاص وحدد فيه مايلي :

الذين تشملهم نوبة الرعي، الذين يصلحون والذين لا يصلحون للنوبة، تحديد أماكن الرعي، تحديد وقت خروج السوائم والبهائم ووقت رجوعها، تحديد عدد الرعاة، عمر الرعاة تحديد المسؤولية عند السرقة أو عند الموت.

*** تافكورت**

وهناك غرامة أخرى تسمّى «تافكورت» وتلحق كل سابق إلى جني الغلال قبل دخول آمادها المحددة، من طرف الجماعة التي كلفت بها : «انفكورن» المسؤولين عنها، سواء تعلّق الأمر بالحصاد أو الدراس أو جني اللوز، أو جمع حبوب أركان أو التمر أو غيرها، كلّ ذلك ليتحقق الإنضاج في الجميع، ويمنع المتعجلون في إفساد الغلل والمزروعات.

*** مرفق الحصون «إكيدار»**

ومرفق " إكيدار : الحصون، عبارة عن قلع كبيرة، مسورة ذات أبراج للحراسة، وبداخلها بيوتات لسكان القبيلة، بهدف خزن وحفظ ممتلكاتهم، وذخائرهم ورسومهم، وبداخله صهريج يجمع فيه الماء ومكان لاجتماعات «النفاليس» الأعيان، وغرف للحراس ومرفق للصلاة وغير ذلك.

يسيّرها أمناء منتخبون من طرف القبيلة. والحصون منتشرة في قبائل سوس، كل قبيلة بحصنها، وربّما يكون لبعض القبائل أكثر من حصن، وللحصن قداسة وحرمة كحرمة المسجد والزاوية، ويعتبر بمثابة البنوك عند القبائل، وتوضع له أعراف مطبوعة بالصرامة والردع والزجر بدون شفقة، صيانة للأموال ومدخرات السكان، وقطعاً لدابر اللصوص والغشاشين والمجرمين.

وكلّ قبيلة تضع عرفاً لحصنها أو تستنسخ عرف قبيلة أخرى لحصنها[17] ثم تزيد فيه ما يناسبها من وسائل الردع والحماية من جهة، وتركيز النظام المشجع للتنمية والعمل والهدوء من جهة أخرى. ومن البنود الواردة في عرف الحصون مايلي :

1) من شتم واحداً من أهل الحصن (يعني الأمناء) أو ضربه يعطي خمسين ديناراً والانصاف يعطى في مصالح الحصن.[18]

2) ومن يتستر على السارق، فعليه ما على السارق، والعقوبة تجعل في مصالح الحصن.[19]

3) ومن قتل في الحصن أحداً يغرم مائة دينار مع دية، فلورثة المقتول نصفها والنصف الآخر للقبيلة.

4) ومن أكل مال الغير ظلماً وعدواناً يغرم خمسين دينارا للقبيلة ولربّ المال ما أكله له وما حلف عليه.

5) ومن أدركته الصلاة بالحصن ولم يصلّها جماعة أو فرداً فعليه غرامة إنصاف بقدر أوقية لكل صلاة.

6) ومن ترك الصلاة بلا عذر شرعي حتى خرج الوقت مثل الذي ينام عن العشاء حتى طلع الفجر وهو بائت في الحصن، ومثل الذي نام عن الصبح حتى طلعت الشمس، يغرم بأوقية لكل صلاة وفي عرف آخر من أدركته الصلاة بالحصن، يلزمه أن يؤديها في مسجده.

*** المرفق التربوي**

ومن مرافق الأعراف المهمّة كذلك مرفق التربية والتعليم، وتندرج تحته المدارس والمساجد والزوايا التي تعتني بها القبائل وتضع لها أعرافاً تحيي

القلوب وتبعث الهمم والعزائم لدى كلّ من الطلبة والمتعلمين، وتجعل من العلماء المنارات التي تهدي إلى العلم والإيمان والسعادة في العاجلة والآجلة.

ويتضح جليا من استعراض أعرافها وتنظيماتها أنها صارمة ودقيقة وأنها كلها تتوخى اليقظة التّامّة والاستجابة الفورية لكل تجمع مطلوب وحضور دائم، وسلوك معتاد، عند إقامة الصلوات وقراءة الحزب الراتب وتسخين الماء وغير ذلك ممّا ذكره المرحوم سيدي محمد المختار السوسي[21] عن بعض عادات المدرسة الألغية التي سنت تغريمات على كل ممن فاته الركوع من الركعة الأولى في كل صلاة، أو لم يدرك الوقت الثالث من الحزب صباحاً ومساء، وغرمته ببسيطة واحدة أو طلع عليه الفجر ولم يسخن الوضوء في توبته، فيغرم كذلك، أو لم يحضر قراءة الختمة القرآنية فيغرم أربع بسيطات أو فاته الحضور في المجلس الأسبوعي للصلاة على النبي ﷺ ليلة الجمعة بعد الحزب الراتب، يغرّم كذلك.كل من لم يسبق إلى المجلس ممن عندهم نوبة التلاوة في سرد البخاري في شعبان ورمضان فإنه يغرم أربع بسيطات، ويحرم التلاوة ذلك النهار.

وكل من تخلف عن الخدمة المعتادة في منزل الأستاذ يغرم كذلك والعادة أن تدور النوبة على جميع الطلبة.

ويمكن القول في ختام هذا المرفق التربوي أن من أمعن النظر في عرف المدرسة وقانونها الداخلي وما يجريه من الغرامات الصارمة والثقيلة حقا على الطلبة يرى أن غرض واضعي القانون من هذا الطالب الذي لا قبل له بالمال ولا باكتسابه، وهو مرابط مجاهد معتكف بالمسجد لا يغادره حتى يتسبب خارجه للحصول على البسيطات إنما هو تشجيعه وتحفيزه وتجميع جهوده وشحذ همته وإعداده الإعداد الذي سيجعله يستنسخ نموذج أستاذه في العلم الحق والتربية الصحيحة والتصوف والخيرة الصارخة والبركة الظاهرة. ولعل هذه الخيرة وهذه البركة هي التي أقنعت الملوك والأمراء مثل الملك مولاي رشيد ومولاي إسماعيل

والأمير بودميعة على الإقبال عليهم ومساندتهم وتكريمهم وتحريرهم من تلك التكاليف المخزنية، محركين بذلك الأفراد والقبائل والمحسنين إلى التنافس في تقديم مختلف أنوا ع الخدمات للمدرسة وطلبتها وفقيهها لتنشط وتزدهر،وتقوم برسالتها الروحية العلمية أحسن قيام وتحقق التنمية الحق وتخرج العلماء العديدين المتضلعين والشعراء المفلقين أمثال السيد الحسن اليوسي والشاعر المفلق السيد الطاهر الأفراني وشيخ الجماعة سيدي محمد المختار السوسي وآخرين رحم الله الجميع.

*** السعاية**

إن مما أفرزته هذه لأعراف التنموية في قبائل سوس أيضا هو تحريك العلماء إلى جعلها متميّزة بالكثرة الكاثرة والوفيرة من التآليف والفتاوى والنوازل والأسئلة التي أفردت لموضوع «السعاية وكد النساء»، وقدمت للفقهاء من مختلف المناطق المغربية ليبتّوا فيها إنصافاً للنساء وتقديراً لجهودهن داخل البيت وخارجه تقديراً مشجعاً ومحركاً للهمم ومحققاً للتنمية الحق في القرى والقبائل والأسواق.

وقد طبقوا موضوع السعاية والكد تطبيقاً حسناً وجعلوا الجهد المبذول في مجاله يستوي فيه الذكر والأنثى والصغير والكبير كل حسب جهده وعمله وحسب مقوماته الذاتية ومؤهلاته الحرفية، وإن كانوا قد حددوا حظه في غلل الأشجار بالربع وفي غلل الأرض بالنصف وفي الأغراس بالثلث.

وقد تقبّلته المحاكم في سوس ونال التّأييد والاستحسان من الدوائر العليا القضائية بالرباط إلى عهد قريب[22]. على أن بعض العلماء جعلها على قدر رؤوس السعاة لتعذر الاطلاع على قدر ما لكل شخص كالصلح فيما تعذ الوصول فيه إلى قدر المصالح عليه[23].

وقد ورد في العمل الفاسي في باب خدمة النساء في البوادي ما يلي :

وخدمة النساء في لبوادي، للزرع بالدراس والحصاد قال ابن عرضون لهن قسمة، على التساوي بحساب الخدمة لكن أهل فاس فيها خالفوا، قالوا لهم في ذلك عرف يعرف. ومدار الحديث إجمالا، إن السعاية احترمت الجهد والعمل والاستثمار والتنمية، واعترفت لباذليه بنصيب غير مدافع، لا دخل فيه لأنصبة الميراث أو الولاء أو الدم، وإنما ينظر فيه إلى الجهد فيقوم، وهو تطويع سليم للشريعة في أسمى مقاصدها خدمة للاعمار والتنمية والاستخلاف واستثمار الفاعلية البشرية وأكثر أهمية في الموضوع اعتبار الفتاوى والنوازل السوسية لجهد المرأة في مال زوجها أو أبيها أو ابنها عملاً له مقابله في تنمية رأس المال «الدمنة» يأخذه الباذل للجهد مكارمة وإحساناً وبذلك تشجعت المرأة، فانخرطت منذ زمن في النسيج الاقتصادي التنموي للأسرة والقبيلة والمنطقة، فأمدت الأسواق والمواسم بمنتوجات نسائية مهمّة كالغزل والنسيج والزيوت وغير ذلك ممّا يجعلها شريكة في المال المستفاد.

هذا ويجمل بنا في ختام عرض هذه الأعراف أن نعقب عليها بما تضمنته من تزكية وقبول لدى سلاطين المغرب مثل السلطان السعدي مولاي أحمد بن محمد الملقب بالأعرج رحمه الله والذي أمر أهل سوس أن يحكموا أعرافهم وقوانينهم فيما وقع بينهم وبين البرتغال الذين يحتلون سواحلهم ويطبقوا مدلولاتها في جهادهم سواء في الحصون أو غيرها وذلك بتاريخ 938 هـ[24] ومثل السلطان العلوي المولى الحسن الأول قدس الله روحه الذي أقر السوسيين على أعرافهم وعوائدهم التي عندهم عليها ظهائر أسلافه الكرام، مشترطاً عليهم ألا يخرجوا على ما تقرر لديهم منها.[25]

وذكر الشيخ المكي الناصري رحمه الله أن السلطان المولى الحسن الأول قام سنة 1886 وأخذ مجموعات أعراف القبائل في سوس وبعد أن وثق من أن تلك المجموعات لا تحتوي على شيء يناقض القرآن، سمح بتطبيقها رسمياً.[26]

وذكر أن قبائل سوس الأقصى هي أشدّ القبائل خضوعاً للدين وتضحية في سبيله، ومحافظة تامّة على رسوم العبادات وأداء الزكاة وعفاف الأعراض ورعاية الحقوق رغماً عمّا بين أبناء هذه القبائل والأجانب من اختلاط عظيم واتصال مستمر في المدن الكبرى والأسواق التجارية والمعامل في الداخل والخارج، وتجد في كل قبيلة من هذه القبائل المدارس قائمة بنشر الدين واللغة العربية وتعليم القرآن وعلوم الشريعة، يتعلّم فيها الطلبة مجانا على نفقة القبيلة التي تكسوهم وتقوم بضرورياتهم في المأكل والمشرب والدراسة من غير أن تعينها الحكومة ووزارة الأوقاف، والقبيلة نفسها هي التي تقوم بإنشاء مساجدها والإنفاق عليها تقرباً لله تعالى وخدمة للدين.

ومن أهم المظاهر التي تشعرك بقوة التدين في نفوسها أن أول ما يقدمونه للضيف هو الماء الطاهر الصالح للوضوء، فإذا ما ظهر على الضيف سمة التدين، وبادر إلى العبادة أكبروه واحتفلوا به وأحسنوا ضيافته جريا على عاداتهم التي أخذوها من أسلافهم المنعمين.

الهوامش

1) الأعراف ج. عرف، وهو لغة : الشيء المعروف والمألوف المستحسن، «لسان العرب» 39/9.

وفي اصطلاح الفقهاء، عرف بتعاريف أخرى أشهرها ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، «استصفى» ج 138/2.

2) تمتد حدود سوس شمالاً من السفوح الجنوبية للأطلس الكبير إلى مجرى وادي درعة جنوباً، ومن جبل يسيروا شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً أعراف «تاريخ المغرب المعاصر» ص 143، الهامش رقم 8.

3) علال الفاسي «مقصد الشريعة»، ص 192.

4) «بهجة النفوس» لابن أبي حمرة : 44/1.

5) «أحكام القرآن»، لابن العربي، ص 153.

6) «مقاصد الشريعة»، ص 153.

7) عمر الجيدي، «العرف والعمل في المذهب المالكي»، ص 202.

8) النفاليس، مفرده انفلوس : الأعيان، المختار السوسي «المعسول»، ج 8، ص 132.

9) المختار السوسي، «المعسول»، ج 3، ص 110. عمر أفا «تاريخ المغرب المعاصر»، ص 147.

10) العقوبات بالألواح تنحصر في الحلاف والمال وليس هناك أي إكراه.

11) «ألواح جزولة»، ص 99.

12) «تاريخ قبائل هلالة»، ص 220.

13) «المعسول»، ج 3، ص 352، الهامش رقم 2.

14) انظر «المدينة العتيقة»، ص 443، لفوستيل دي كولانج، ترجمة عباس بيومي بك، مكتبة النهضة المصرية.

15) «تاريخ قبائل هلالة»، ص 241.

16) ألواح جزولة ص 261-299-303-315 على التوالي.

17) النفاليس، وإينفلاس، مفرد إنفلوس ويعبّر عن عضوية المجلس باسم «تانفلوست» ويطلق عموماً على من تقلّد مهمّة النيابة الجماعية. وهي مثل النيابة البرلمانية اليوم – عمر أفا، «تاريخ المغرب المعاصر»، ص 147، الهامش 31.

18) «ألواح جزولة»، ص 78 (الهامش).

19) «عرف قبائل هلالة»، ص 228.

20) «لوح فرياضة».

21) «ألواح جزولة»، ص 117.

22) «المعسول»، ج 10، ص 154.

23) انظر إشكالية الشغل النسوي للأستاذ أحمد ذا الفقيه، الهامش 118.

24) انظر «المنهل العذب السلسبيل»، ج 11، ص 261.

25) «عرف هلالة»، ص 237.

26) «ألواح جزولة»، ص 141.



القيم والمجتمع :
الأبعاد المحلية والعالمية

رحمة بورقية

1. القيم والمجتمع

كيف يمكن لنا أن ندرس القيم في المجتمع ؟

إن كل دراسة للقيم تتطلب مقاربة تأخذ بعين الاعتبار خصوصية ظاهرة القيم لتداخلها وارتباطها بالأحكام الأخلاقية والتي تصعب ملاحظتها نظرا لكونها تستوطن في تصورات الأفراد والجماعات وفي خطابهم وفي سلوكهم[1]. ولذلك يطرح تساؤل : كيف يمكن للباحث أن يدرس القيم بموضوعية وبدون الميل إلى إصدار أحكام قيمة على القيم ؟

والواقع أن تداخل القيم مع الأحكام الأخلاقية يترتب عنه وجود مواقف معيارية سائدة تنطلق من معيار للقيم من أجل الحكم عليها، كأن يضع المرء بعض القيم إلى جانب الخير أو إلى جانب ما يجب أن يكون، وما يخالفها إلى جانب الانحراف أو ما يجب أن لا يكون. و إذا كانت المقاربة المعيارية لها مكانتها في الخطاب الأخلاقي فإنها لا تقدم تحليلا ولا تعليلا لتطور القيم عبر الزمن وخلال المراحل التاريخية، ولا لعلاقتها بالمجتمع والوظيفة التي تلعبها القيم

داخل كل منظومة ثقافية. ويكمن الفرق في كون المنطق الأخلاقي نسقا يدور حول ما يجب أن يكون، في حين أن المنطق التحليلي يقتضي اتخاذ المسافة الضرورية لمساءلة مصدر الأخلاق ومصدر عقلانية ما يجب أن يكون[2].

وفي سياق النهج المعياري الأخلاقي، غالبا ما نجد أن هناك خطابا سائدا يتردد في المجتمعات الإسلامية كلما تعلق الأمر بالقيم، بحيث يقال إن كل القيم التي تعتبر في كل المجتمعات قيما كالعدل والمساواة في الحقوق والأمانة والصدق والديمقراطية هي قيم موجودة في الإسلام وأن المجتمع الإسلامي المعاصر ما عليه إلا أن يعود إلى الإسلام لكي يجدها. والواقع أن وجودها في الإسلام، أي في المنظومة الدينية، لا يعني بالضرورة أن تلك القيم موجودة دائما في المجتمع الإسلامي وأنها توجد بشكل سائد في العلاقات والسلوك لدى الأفراد[3]. فكل الديانات دعت إلى تلك القيم باعتبار أن الدين نفسه من حيث المبدأ هو محمّل بقيم يعتبرها الكل قيما مثلى. وإذا كان الدين أحد المصادر الأساسية للقيم فإن المجتمع بدوره ينتج القيم ويعمل على تكييفها مع التحولات حسب الأزمنة والمجالات الثقافية والاجتماعية.

كيف نشأت القيم ؟

للقيم وظيفة اجتماعية موازية للقوانين باعتبارها أساس الاستمرارية في توازن النظام الاجتماعي. فالمجتمع يلجأ إلى القيم لكي تكون للأفراد معايير مرجعية للسلوك والعلاقات والمعاملات. فالمجتمعات عبر العصور خلقت ميثاق شرف توجه بمقتضاه السلوك والعلاقات والمعاملات بين الناس. فالقيم توجه التفكير العملي والنشاط الفعلي للسلوك المقبول الذي يضحى معيارا للحكم ليشكل القيمة، ويعاكس ما هو غير مقبول وما يعارض القيمة. وإذا كانت القيم في المجتمعات التقليدية هي أساس سير نظامها فإنها أصبحت في المجتمعات المعاصرة مكملة للقوانين في وظيفة الحفاظ على النظام العام وسير المجتمع.

غير أن القيم مرتبطة بالمجتمع، وأنها تتحول بتحول المجتمعات عبر التاريخ وعبر الأقطار والأمصار. فقد تكون بعض الممارسات في مرحلة تاريخية معينة موافقة للقيم السائدة وتصبح في مرحلة أخرى ضد القيم. فما قد كان مباحا في زمن أو مكان يصبح منبوذا في زمن أو مكان آخرين، كما هو الشأن بالنسبة للعبودية التي كانت أساس النظام الاقتصادي في المجتمعات العبودية لكي تصبح اليوم ممارسة لا أخلاقية، بل لا قانونية في كثير من المجتمعات. وقد يصبح ما كان منبوذا في زمن ما ذا قيمة في زمن آخر. وهذا يعني أن هناك ترابطا بين المجتمع والقيم.

وكمثال على تلك القيم التي تحيط باللباس وخصوصا منه لباس المرأة. وفي هذا الأمر هناك منطقان للحديث عن اللباس. المنطق الأول هو أن ينطلق من حكم قيمة يعتبر لباسا معينا هو النموذج والمعيار للباس المرأة، من خلاله تصدر أحكام معيارية على الأنواع الأخرى، كأن نقول أن ما يسمى باللباس المحتشم للمرأة هو الحجاب. المنطق الثاني يقتضي التساؤل عن الوظيفة والسبب والمعنى الذي يعطيه الناس للباس ولأحكام القيمة التي يصدرونها، بحيث هناك محاولة فهم الدلالات التي يعطيها الناس والفئات الاجتماعية والمجتمع، بشكل شعوري أو لاشعوري، للباس. ومن هذا المنطلق يمكن أن نحلل أيضا كل حديث معياري عن اللباس في علاقته مع الجسد الأنثوي(5).

يعرف اللباس في علاقته مع الجسد اختلافا حسب المجتمعات والثقافات باعتباره إنتاجا اجتماعيا ثقافيا وحضاريا. فهناك مجتمعات لم تحط اللباس بقيمة أخلاقية كبرى مرتبطة بالجسد كما نجد ذلك اليوم في المجتمعات الغربية وفي بعض مجتمعات إفريقيا السوداء. ولقد لاحظ ابن بطوطة منذ قرون بشيء من الغرابة اختلاف عادات المسلمين والقيم التي ترافقها على الرغم من انتمائهم للعالم الإسلامي. وهنا أستحضر كلامه في رحلته وهو بمالي يستغرب

من ظاهرة عري النساء، بحيث شاهد الجواري والخدم والبنات الصغيرات يظهرن للناس عرايا، و«من النساء من كان يدخل على سلطان ذلك البلد»، كما يقول ابن بطوطة، «عرايا غير مستترات»[5]؛ ولم يكن الأمر مخلا بقيمهم في هذه الثقافة على الرغم من كونهن مسلمات، وكما لاحظ بأن الناس يقيمون الصلوات الخمس ويضربون أولادهم عليها ؛ بحيث تحدث عن وجود نساء «لا يحتشمن من الرجال ولا يتحجبن، مع مواظبتهن على الصلوات»[6]. وعلى عكس هذه المجتمعات الإفريقية، أحاطت ثقافة المجتمعات العربية جسد المرأة بكثير من النواهي وأثقلت هذا الجسد بلباس ضمنته قيمة معيارية، بل جعلت بعض الثقافات القطرية المرأة لا تستمد قيمتها إلا من تلك العلاقة مع الجسد واللباس. ولا يمكن لنا أن نفسر ذلك إلا بمدى ترسيخ القيم العشائرية العربية في الوعي الجماعي والثقافة العربية ؛ تلك الثقافة التي توجد اليوم في مواجهة مع ثقافة جديدة أخرى تريد أن تستمد المرأة قيمتها من التعليم والتحصين الثقافي والانخراط في المجال الاقتصادي ومن مواطنتها، بل ونجد أن هذه المواجهة تشتد بصعود التيارات المتطرفة.

وإذا كانت القيم تتحول عبر الزمن فإن فهمها هو الآخر يتطور بتطور العلوم الإنسانية والاجتماعية. غير أن النقص الذي تعاني منه تلك العلوم في مجتمعاتنا العربية له انعكاس على فهم المحيط الذي نعيش فيه، بل قد تسود الأحكام الوثوقية و اليقينية على فهم القيم وفهم مصادرها وإنتاجها ومسار تحولها. فالقصور الذي يعرفه تحليل المجتمعات العربية هو الذي جعل جاك بيرك، في خضم النقاش حول المجتمعات المتخلفة في السبعينات، يرى أننا لسنا أمام مجتمعات متخلفة وإنما أمام مجتمعات ناقصة التحليل.

من خلال التحاليل التي تستند إلى تراكم المعارف في العلوم الإنسانية والاجتماعية حول القيم يبدو لنا أن تلك القيم تتضمن إلى جانب كل ما استمدته الإنسانية من المنظومات الأخلاقية قيما أفرزتها المجتمعات المعاصرة، والتي

فرضها تحول الأحوال والأوضاع. ومن بين تلك القيم ما تم وضعه في وقتنا المعاصر في المواثيق الدولية ليصبح قيما كونية، كحقوق الإنسان و حقوق المرأة والطفل ...

وانطلاقا من هذه المعطيات التي تبين مدى ارتباط القيم بالمجتمع والثقافة التي تحتضنها يتبين لنا أنه يمكن دراسة القيم ككل ظاهرة ثقافية واجتماعية، وذلك باتخاذ شيء من المسافة النظرية، وذلك بتوظيف مكتسبات المعارف التاريخية والاجتماعية والثقافية لفهم وضع القيم في مجتمعنا المعاصر.

لكن ما هو واقع القيم اليوم ؟

2. أزمة القيم أم تحديات الواقع ؟

لقد أضحت القيم تحظى باهتمام الباحثين والجامعات. وأهم دراسة يشترك فيها عدد من الجامعات والمعاهد هي دراسة : "البحث العالمي حول القيم" والذي انطلق منذ سنوات من جامعة ميشيكن بالولايات المتحدة الأمريكية تحت إشراف الباحث إنكلهارت 7، والذي يقوم باستطلاع الرأي حول القيم في أكثر من 60 دولة. ويهدف هذا النوع من البحوث إلى تتبع تحول القيم في هذه المجتمعات .

إن أحد أوجه التحول الذي تعرفه القيم هو ما يعبر عنه بأزمة القيم في المجتمعات المعاصرة. لكن ما هي طبيعة هذه الأزمة ؟ أهي أزمة أم تفاوض حول القيم يدعو إليه تطور المجتمع المعاصر ؟ عندما نتحدث عن أزمة القيم في المجتمع أو في العالم، ما معنى أزمة القيم ؟

للجواب على هذه الأسئلة هناك مستويان على الأقل لتحليل ما يسمى بأزمة القيم أو التفاوض حول القيم : المستوى المحلي والمستوى العالمي.

فعلى مستوى مجتمع واحد كما هو الشأن بالنسبة للمجتمع المغربي، يجب أن نميز بين نوعين من تجليات القيم :

القيم المثالية، والتي غالبا ما تكون كونية ومشتركة بين الأجناس والديانات : الصدق، الأمانة النزاهة، العدل... فهي قيم مثالية.

القيم الواقعية، وتدل على درجة تضمين القيم في السلوك وفي العلاقات والمؤسسات. فلا يصبح الواقع مطابقا للمثل إلا عندما تصبح بموجبه هذه القيم تتحدد بموجب سلوك الأفراد. ويقتضي ذلك عملية استبطان على المستوى الفردي والاستيعاب على المستوى الاجتماعي لإدماج القيمة في السلوك الاجتماعي. وتختلف درجة هذا الاستيعاب في المجتمع، نظرا لكون القيم تواجه بظواهر تعمل على خرق للقيم السائدة.

وإذا ما انطلقنا من هذا المستوى الأخير، والذي يهم الدراسات الاجتماعية، نجد أن القيم ليست بظواهر ثابتة وإنما لها تاريخ، وأنها تتطور وتتحول عبر الزمن، باعتبارها كالعقليات والتصورات المجتمعية، فهي تتأثر بالتطور المجتمعي والتاريخي.

ولقد عرف المجتمع المغربي تحولا عميقا للمنظومة القيمية ولمصدر ومنابع إنتاجها وترسيخها. وهنا وجب التمييز بين ما يمكن أن نسميه ابتذالا النظام التقليدي والنظام الذي نعيشه اليوم.

مما لاشك فيه أن الدين يبقى المصدر الأساسي للقيم في المجتمعات التقليدية. غير أنها تكيف قيمها المستمدة من الدين مع بنية ذلك المجتمع. ففي المجتمع التقليدي كانت الأسرة والمدرسة أو الكتاب هي المصادر والمرتكزات الأساسية للقيم ولتلقينها للأطفال. كما أنه لم يكن هناك تمايز أو تعارض بين القيم التي تلقنها الأسرة وتلك التي يلقنها الكتّاب والمدرسة. كما أن الفرد عندما

ينتقل من فضاء التلقين إلى الفضاء المهني أو الحرفي كما كان الشأن بالنسبة للمجتمع المغربي في الماضي، لا يواجه تعارضا في القيم، بل يعيش استمرارية. إن ما يعتبر شيئا منبوذا في مجال مّا هو كذلك أيضا في مجال آخر.

كما أن التربية تمر عبر الوسيط المربي والذي نجد له نفس المواصفات على الرغم من اختلاف أطر التربية. فالأب في الأسرة و المعلم في المدرسة أو الفقيه في الكتاب هم وجه واحد للسلطة وبموجب هذه السلطة فهم الفاعلون في مجال الفعل التربوي وملقنون للقيم.كما أننا نجد تطابقا بين قيم المجال العام والمجال الخاص. وهكذا فالأب والمعلم أو الفقيه، كل واحد منهم يمارس الفعل التربوي في سياق منظومة قيم متجانسة وإلى حد ما موحدة، بحيث كانت سلطة المعلم نسبيا امتدادا لسلطة الأب، ولا وجود لتعارض كبير بين ما يلقنه الأب من قيم وما يتم تلقينه من طرف المعلم. كما أن الفرد، عندما يغادر البيت أو المدرسة نحو الحياة العملية أو المهنية فهو ينقل تلك القيم إلى مجال عمله، بالتالي كان الفرد يتكيف بسهولة مع وضعه الجديد. ونجد أن القيم العائلية قد تمتد إلى المجال الحرفي، بحيث إن المعلم الحرفي هو بمثابة الأب بالنسبة للمتعلمين أو العاملين معه. بل وأن نفس القيم العائلية تمتد للفضاء السياسي بحيث إن الحاكم هو بمثابة أب للأمة. ويمكن القول إن ما يميز قيم المجتمع التقليدي هو أنها ترتكز على قيم النسق العائلي.

فالمجتمع التقليدي يتميز بكونه مجتمعا أقل انفتاحا من المجتمعات الحديثة للأفراد فيه وحدة الانتماء للجماعة، وبالتالي أفرز وحدة منظومة القيم، ووحدة المرجع والمعايير نظرا لذلك الانغلاق النسبي للمجتمع وقلة احتكاكه بمجتمعات أخرى. وتعمل وحدة نسق القيم بارتباط وثيق مع السلطة المطلقة لرب الأسرة وللفقيه وللحاكم. وهذا ما يجعلنا نتحدث عن النسق، وهو نسق سلطة يفرض وحدة نسق القيم.

إن القفزة النوعية التي عرفتها المجتمعات الحديثة تكمن في أن الأسرة وكذلك المدرسة لم تعودا مرتكزا للقيم، بل إن هذه المرتكزات تعددت وتنوعت. إن تطور المجتمعات وتصاعد تعقيدها نتج عنه أن كل المرتكزات طرأ عليها تحول عميق من حيث وظيفتها وعلاقتها بالقيم : الأسرة والمدرسة والجماعة. فالأسرة مثلا عرفت تحولا من حيث توزيع السلطة بين أفرادها حسب الشرائح الاجتماعية. فالسلطة المطلقة للأب لم تعد أمرا ممكنا دائما، بحيث في كثير من الأسر يتقاسمها مع الأم أو مع الابن أو البنت، وخصوصا إذا كانا يعيلان العائلة. كما أنه برز تمايز بين ما تلقنه المدرسة والأسرة، تلك الأسرة التي أصبحت تختلف من حيث مستواها الاجتماعي والثقافي ودرجة انفتاحها على الثقافات الأخرى. كما أن الإعلام والوسائل السمعية البصرية والشبكات الالكترونية أصبحت مصدرا أساسيا للمعلومات ولنقل القيم. إن جيلا من الشباب ينمو وهو يشاهد يوميا عدة قنوات وفضائيات تلفزية، ويتردد على المقاهي للولوج للشباك المعلوماتية Cyber espace. ولقد نتج عن هذا الأمر انفتاح سوق القيم وتوسعها. تلك السوق التي أضحت القيم تتصارع وتتعارض وأحيانا تتقاطع، فوق رقعتها الواسعة والتي تتمدد حدودها بشكل مستمر.

وإذا كانت اليوم مسألة الهويات والوعي بتمايز الهويات وإشهارها تطرح بحدة، وأحيانا بتوتر فلأن الارتباط بجماعة الانتماء طرأ عليه تحول عميق، بحيث إن للفرد اليوم عدة انتماءات أو على الأقل انتماء مزدوجا. ولقد ساهمت الهجرة وحركة البشر وتصاعد الدعوات لمنح الأقليات والهويات المحلية مكانة في المجتمع القطري والعالمي، فثلاثة ملايين من المغاربة في أوربا هم في وضع يجعلهم في مفترق تقاطع الهويات والانتماءات. كما أن تراكم طبقات الهويات بالنسبة للفرد على مستوى المجتمع الواحد كالمجتمع المغربي يجعله حاملا لهويات متعددة : فهو مغربي مسلم عربي أمازيغي مغاربي إفريقي.

ويرى بودون[8]، اعتمادا على بعض الأبحاث[9]، أنه حتى السياسة لم تعد لها مركزيتها، و أن عددا من الباحثين يشتركون في القول بأن العالم المعاصر فقد بوصلات القيم، تلك البوصلات التي تمكننا من منح قيمة سلبية أو إيجابية لسلوك أو فعل.

في إطار هذا الوضع الجديد سيكون من الصعوبة بمكان أن نتحدث عن الحدود الجغرافية للقيم، بل وأن انفتاح الحدود الواقعية والافتراضية وسعت رقعة القيم. فمن الطبيعي أن نجد التوتر الذي يحدث حول القيم بارتباطها بالهويات، ويدخل هذا التوتر في إطار ردود الفعل التي يحدثها تزاحم وتصادم مرتكزات القيم، مما جعلنا اليوم ندخل مرحلة اضطرابات القيم، والتي تجعل التركيز ينصب أكثر على الفرد الذي يستوعب القيم و يتلقاها من التركيز على مصادر القيم التي يصعب التحكم في وجودها وفي فعلها.

ففي ظل هذه التحولات هل يمكن أن نتحدث عن أزمة القيم في المجتمع المحلي؟ في الواقع ما يسمى بأزمة القيم إنما هو ظواهر تتجلى في ظاهرتين : بروز الفرق والتعارض بين القيم وواقعية القيم، وتعدد منظومات القيم.

ا. تعارض بين القيم وواقعية القيم

إن ما يعتبر أزمة للقيم ما هو إلا بروز الفرق بين القيم التي نعتبرها معيارا وبين مدى العمل بموجبها في الحياة اليومية وفي السلوك و في العلاقات.

فمثلا في البحث الذي أقيم حول القيم في إطار التقرير الخمسيني[10] ما زالت القيم العائلية تحظى بأهمية لدى المستجوبين، بحيث في هذا البحث طرحت أسئلة تتعلق بأهمية دور العائلة والروابط العائلية لمعرفة ما إذا كانت للعائلة قيمة

في تصورات الأفراد وما مدى انعكاس هذه القيمة في الواقع المعيش. فحول سؤال هل يجب استمرار الروابط العائلية، 82% من المستجوبين يرون وجوب استمرارها. كما أن السؤال عن المفاضلة بين الزواج والعزوبة أفضى إلى أن 98% يفضلون الزواج.

من خلال هذا البحث تبدو العائلة كقيمة بالنسبة للمستجوبين. غير أن القيم تصطدم أيضا بالواقع الذي يجعل الأفراد في واقعهم اليومي وفي حياتهم يتعارضون مع القيم التي يحملونها، بحيث أن تأخر سن الزواج للمرأة و للرجل، والذي أصبح المعدل العام لسن الزواج بموجبه يناهز ثلاثين سنة يعكس ذلك الأمر. فإذا كان الزواج مفضلا على العزوبة، فإن العزوبة كإفراز للإكراهات الاجتماعية والاقتصادية تفرض واقعها على القيمة.

كما أنه في نفس البحث نلاحظ بأن 97,4% يعتبرون أنه من الواجب الاهتمام بالعجزة، وبالتالي فالاهتمام بالأشخاص المسنين في العائلة هو قيمة يؤمن بها أغلب الأفراد. غير أن الواقع وتعقيد الحياة و قلة موارد العيش بالنسبة لعدد من الأسر تجعل الناس يتصرفون بما يعاكس القيمة. فظاهرة العجزة المتخلى عنهم أو الذين يوجدون بدون معيل أصبحت في تنام في غياب مؤسسات مخصصة لهم.

وفيما يخص الزواج المختلط بالنسبة للمستجوبين في هذا البحث فإن أغلبيتهم 91,1%، تحبذ الزواج بالمغربية أو المغربي. وإذا كانت لهذا الزواج قيمة لدى أغلب المغاربة، فإن الواقع مرة أخرى يتحدى قيمته بوجود وببروز ظواهر مضادة كالزواج بالأجنبيات من طرف الذكور وبالأجانب من طرف الفتيات، حيث أصبح زواج الفتيات بالأجانب ظاهرة في تصاعد، أو الزواج الأبيض من أجل الهجرة و غيرها.

وإذا انتقلنا من المجال العائلي إلى مجالات أخرى، نلاحظ نفس الظاهرة. ففي مجال العمل، نلاحظ أن المستجوبين حول سؤال يتعلق بالوسيلة للحصول على الثروة أغلبهم، 77,3% يعتبر أن تلك الوسيلة هي العمل. وإذا كان للعمل قيمة في منظور المستجوبين فإن هذا الأمر تعارضه ظاهرة صاعدة ومضادة تكمن في كون 27,5% يعتبرون أن العلاقات الشخصية والرشوة هي وسيلة للحصول على عمل. وهذا ما يجعل بعض القيم، على الرغم من كونها متوطنة في تصورات الأفراد وفي ثقافتهم، فهي تصطدم مع الواقع الذي يملي على الفرد والجماعة سلوكا وممارسات لا تعكس تلك القيم. ولذلك وجب التمييز بين القيم وواقعية القيم في المجتمع.

كل هذه الأمثلة التي تستند إلى معطيات البحث الميداني تبين أن كون أغلبية الناس توجد إلى جانب القيمة، لا يعني بالضرورة أن القيمة هي وحدها التي توجه السلوك والمعاملات والعلاقات وإنما يزاحمها في ذلك كل ما يفرزه الواقع ولو بشكل خفي وأحيانا هامشي.

ب. تعدد منظومات القيم :

بالإضافة إلى التعارض الذي قد نجده بين القيمة و الواقع، هناك تعارض بين قيم أفرزها المجتمع التقليدي و لم يعد لها مرتكز في الواقع وبين قيم صاعدة أصبح الواقع المعاصر يفرضها. وفي هذا السياق يمكن أن نستشهد بالمواقف اتجاه المرأة. فأغلب المستجوبين، 63,2% يرون أنه يمكن للمرأة أن تكون صالحة كالرجل وأكثر لتقلد منصب البرلمانية مثلا. إن أغلبهم، 82,2%، مستعد للتصويت في الانتخابات المقبلة لصالح المرأة. وهذا يدل على أن أغلب المغاربة أصبحوا يقبلون عمل المرأة ومساهمتها في الحياة السياسية. غير أن

المواقف تختلف عندما يتعلق الأمر بالعلاقات الزوجية بحيث إن الأغلبية ترى بأنه من أجل الحفاظ على الحياة الزوجية وجب على المرأة طاعة زوجها. فنحن هنا أمام منظومتين للقيم متعارضتين : الأولى هي منظومة المساواة التي تجعل المرأة في تساو مع الرجل و أما الثانية فمنظومة البطريركية السلطوية التي تمنح السلطة للزوج وتجعل العلاقة الزوجية تقوم على هذه السلطة وعلى خضوع المرأة لها. فالأولى أفرزها المجتمع المعاصر والثانية هي من رواسب المجتمع التقليدي.

يمكن لنا أن نستخلص أنه إذا ما انطلقنا من مجتمع واحد كالمجتمع المغربي، فإن ما يعبر عنه بأزمة القيم يكمن في تلك التعارضات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة والتي تتجلى في وجود قيم مثالية وأخرى واقعية. تظهر الأزمة عندما لا تستطيع القيمة المثالية أن تترجم إلى قيمة واقعية لتصبح قيمة كلية أو عندما يقاوم المجتمع القيمة المثالية لخلق قيم مضادة تصبح هي التي تسير المجتمع ويفرضها الواقع.

3. البعد العالمي : القيم والقيم المضادة

كثيرا ما يتردد خطاب يناقش العلاقة بين الغرب والمجتمعات الإسلامية كعلاقة صراع حول القيم. وفي هذا السياق يمكن أن نتساءل هل نحن حقا أمام صراع حول القيم ؟ وإذا كان الأمر كذلك ما هي الأطراف الفاعلة في هذا الصراع ؟ وهل بالفعل يمكن لنا أن نضع تقابلا مضادا بين الغرب والعالم الإسلامي ؟

هناك من يرى في العالم الإسلامي أن قيم هذا العالم مهددة من طرف الغرب الذي يريد أن يفرض قيمه. ونجد هذا الموقف في عدد من الكتابات والخطابات والتصريحات التي تساهم فيها الوسائل السمعية البصرية،

وخصوصا منها تلك التي تدعمها و تحتضنها بعض الدول الإسلامية. ويقابل هذا الموقف موقف مماثل نجده في بعض وسائل الإعلام الغربي وعند بعض المفكرين في الغرب الذين يقولون بأطروحة صرا ع الحضارات، وذلك بالتركيز على الصرا ع بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. ويجسد هذا الموقف هنتنتون في كتابه «صرا ع الحضارات»[11].

فكلا الموقفين ينطلقان من وحدة كيان الآخر. فمن جهة هناك عالم إسلامي لا اختلاف بين مجتمعاته وشعوبه وقواه، ومن جهة أخرى هناك عالم غربي ينظر إليه ككل وككيان موحد وواحد. والواقع أن الأطروحتين تبسطان واقعا معقدا. فلا العالم الإسلامي ولا الغرب كيان واحد. إن التحولات والمعطيات التاريخية والاجتماعية تبين التداخل بين العالمين[12]، وكذا الاختلافات التي تتخلل العالم الإسلامي من حيث توجهاته السياسية وتاريخ كل بلد والثقافات المحلية.

إن مقولة الصرا ع بين القيم الغربية وقيم العالم الإسلامي لهي مقولة تبسط الواقع الجديد والذي هو واقع العولمة وانفتاح الحدود والأوطان على تداخل الثقافات والأفكار والقيم، واقع جعل القيم لا تستقر فوق رقعة جغرافية بقدر ما تعمل فوق شبكة عنكبوتية تخترق حدود الأوطان والشعوب. ولا يمكن لنا أن نفهم ذلك إلا من خلال التحولات التي طرأت على الدولة وعلى مفهوم السيادة، وعلى دورها كراعية للقيم.

فإذا كانت الدولة الحديثة خلال القرنين الأخيرين قد أخذت على عاتقها دور الحارس للقيم، فإن التحولات التي أحدثتها العولمة جعلت مصادر جديدة تزاحم الدولة في إنتاج القيم ونشرها، بل قد تنشر قيما معارضة لتلك التي تحملها الدولة.

فبعد الحرب العالمية الثانية توطدت دعائم سيادة الدولة ـ الوطن الحاملة لقيم جديدة : دولة الحق والقانون، الديمقراطية، التسامح، التعايش، سيادة

النظام العام... مما يمنح الدولة السلطة المعنوية و الفعلية، بل يمنحها سلطة احتكار العنف المشروع على حد تعبير ماكس فيبر.

في إطار صعود التطرف[13] والإرهاب والتحول الذي طرأ على أشكال العنف يجد النظام الكوني، الذي يقوم على وجود الدولة ـ الوطن المندمجة في الاتفاق على القيم الكونية، نفسه أمام وضع جديد يتحدى القيم التي بني عليها، وذلك بفرض قيم مضادة لا تنتظم في بنية محكمة ولا تتكئ على مجال محدد المعالم.

إن القيم الكونية التي كان يعتقد أنها أمر مكتسب بانتظامها في منظومة مترابطة تجمع بين الديمقراطية و التسامح وسيادة القانون كمرجع، أصبحت في القرن الواحد والعشرين مهددة بمدّ خفي يتجلى عبر العنف لفرض قيم مضادة لا تستجيب للقانون المحلي ولا الدولي، ولا تخضع لسيادة الدولة وهو مد، يعمل على تحطيم القيم الإنسانية : قيم الحياة القيم الفنية والجمالية...

إن مد العنف الذي يكون جزؤه البارز هو حرب الكلمات أكثر منها حرب بين الأوطان قد جعل أزمة القيم تتجاوز الفاعلين والمشاركين فيها[14].

تتوجه الحرب في اتجاه إعادة النظر في قيمة الدولة الوطن كمرجع للسيادة والسلطة الأخلاقية وخصوصا لمؤسسة محتكرة للعنف المشروع. فالدولة هي المرجع والمحافظ على القانون وعلى السيادة الأخلاقية. وهي بهذا الوحيدة التي لها الحق في ممارسة العنف المشروع : كالضرب على أيدي الجناة وإقحام المعتدين في السجن مع ضمان حق الدفاع والرد والطعن طبقا للقوانين، وذلك حفاظا على الأمن العام وسيادة القانون، وحفاظا على سلطة القانون وعلى نظام الدولة كقيمة.

هناك مد يعارض القيم الجمالية و التراثية كقيم كونية إنسانية. وقد يتجلى هذا الأمر في تحطيم وهدم تماثيل بودا العملاقة في منطقة Bamyna في وسط

أفغانستان من طرف طالبان في 2001 باعتبارها غير إسلامية رغم ارتفاع أصوات التنديد بذلك الفعل من طرف اليونسكو والدول والمنظمات الدولية ومناداة تلك المنظمات بإنقاذها لكونها تراثا للإنسانية. هناك علاقة بين تحطيم التماثيل وتحطيم برج التجارة العالمي. كل منها يرمز إلى التراكم الحضاري للإنسانية وإلى قيمة الإرث الثقافي الذي ساهمت فيه الإنسانية وإلى قيمته التاريخية والحضارية. واستهداف بعض المآثر والمنشآت ذات القيمة التاريخية والفنية يجسد خرقا لقواعد الفنية والقيم التي ترافقها، بل ورفضها إلى حد تدميرها.

إن ما نلاحظه اليوم من حركات غير مرئية ومن وجود فاعلين لا يبرزون للملإ ويعملون في الخفاء التام: لا دولة لهم و لا وطن، يجسدون وجودهم عبر الضربات التي لا تعلن عن صاحبها وتشن حربا كلامية تنسج خطابا بدون مؤلف ليعبر عن وجود ما يعارض القيم. ويستوطن جيش هذا المد في الكلمات والبلاغات وفي المواقع الإلكترونية، ليخوض حربا ضروسا تتخطى حدود الأوطان بخطاب يدعو إلى بناء واقع جرد من تاريخيته.

فكما قال أبدوراي : «على عكس ضربات هروشيما ونكزاكي، فإن ضرب برج التجارة العالمي لم يستهدف فقط الأفراد المدنيين المتواجدين هناك، و إنما أيضا تدمير فكرة المدنيين»[15]. ومعنى ذلك أن منطق الإرهاب يعسكر كل الأفراد، وكل مدني هو عدو يجب القضاء عليه. وهو المنطق الذي يجمع بين ضرب منشآت سياحية في مصر، و ضرب كركوك في العراق، وعمان في الأردن، والدار البيضاء في المغرب، والرياض في السعودية ومدريد في إسبانيا، ولندن في المملكة المتحدة، وغيرها.

إن الحرب الإرهابية تستهدف الأفكار والقيم عبر استهداف بشر لا فرق لديهم بين المدني والعسكري للإعلان عن قيم مضادة لا تنتظم في رؤية واضحة

المعالم لتجعل من لا نظام ولا قانون ولا سيادة للدولة، عناصر لنظام قيمي مضاد. بل وفرضت سيطرة ما يسميه المفكر سوينكا في كتابه «مناخ الخوف. البحث عن الكرامة الإنسانية في عالم لا إنساني» بالرعب الجماعي[16]، ذلك الرعب الذي كان مصدره إلى وقت قريب وجود القنبلة الدرية وأصبح اليوم هو عودة السلطة المطلقة والإرهاب ووجود سلط غير مرئية تعمل في الخفاء وهيمنة الأقوياء والاستبداد، وبروز استبداد جديد يتجلى في بعض الحركات والتي تعمل كدولة داخل الدولة.

لا يمكن فهم صعود قيم مضادة لقيم تعارض القيم الإنسانية الكونية إلا في سياق العولمة التي ساهمت في بروز ظاهرتين أساسيتين :

الظاهرة الأولى : تتعلق ببروز وتقوية الخصوصيات العرقية والدينية وتناميها، وقد تولد عنها الهاجس المتوجس لإشهار الهويات و تيارات تلجأ إلى العنف باسم الدفاع عن تلك الهويات.

الظاهرة الثانية : إن النظام العالمي خلق نوعا جديدا من الحروب ومنها ما يسميه أبدوراي[17] «حرب التشخيص» والتي تتجلى في نظره في ضرب برج التجارة العالمي وفي ضرب أمريكا لأفغانستان. فضرب سكان في أفغانستان سعيا إلى استهداف طالبان يجسد الإشارة إلى العدو قبل ضرب العدو نفسه. وحرب التشخيص يكون العنف فيها موجها لا نحو عدو موجود ومعروف مسبقا وإنما نحو الكشف عن العدو والإعلان عن اسمه. وفي هذه الحالة ليس وجود العدو هو الذي يدعو إلى خلق الحرب، وإنما الحرب هي التي تدعو إلى إيجاد العدو والإعلان عن هويته. ففي حالة الإرهاب باسم الإسلام هو الغرب وأمريكا وكل متحالف مع أمريكا والمرتد والكافر... وفي حالة أخرى هو محور الشر.

وهكذا يرى هذا المفكر أننا بدون أن نكون أمام حرب أو صراع الحضارات كما كان يقول بذلك هنتنتون فنحن أمام صراع بين منظومتين

عالميتين مختلفتين وفي تعايش غير سلمي، يسميهما مجازا : النظام الفقري ونظام الخلايا، أي نظام منظم حسب القوانين ومعلن عنه وظاهر ونظام يعمل عبر خلايا غير مرئية.

فعلى الصعيد العالمي يعتبر النظام الفقري هو منظومة الدول والشركات العالمية المتعددة الجنسيات والتي ترتكز على المواثيق الدولية والمؤسسات الدولية كالأمم المتحدة منظمة التجارة العالمية. أما نظام الخلايا فهو عالم الشبكات غير المرئية التي تعمل عبر وحدات صغيرة تتولد عنها باستمرار وحدات أخرى وتقوم على إعادة إنتاج نفسها باستعمال لتكنولوجيا الإعلام الحديثة. ولقد نما على الصعيد العالمي في حضن نظام الخلايا، ثلاث أنوا ع من عوالم : عالم الإرهاب، وعالم المافيا المالية، وعالم التهريب. و لكل واحد خصوصيات، ولكن ما يجمع بينها هو كون حركاتها تتخطى حدود الأوطان مما جعل بعض الدول تفقد السيطرة على عالم الخلايا هذا.

يفرق جان بودريار[18] بين ما هو كوني وما هو عالمي. فالقيم الكونية تتعلق بحقوق الإنسان، احترام الحريات، واحترام الثقافات والديمقراطية . أما العالمية فهي مجال تطور التكنولوجيا وأسواق المال والإعلام التي أصبحت تزاحم الكونية. «فكل قيمة مآلها السمو إلى مستوى الكونية» غير أن ظواهر العالمية وعولمة التبادل وحركة البضائع في السوق العالمية والأموال وحركة البشر، كل هذا أصبح يهدد الكونية باختلاط القيم، بل أصبح يفرض على القيم الكونية قانون السوق. ألا نتحدث عن استيراد وتصدير الديمقراطية[19] ؛ كما لو كانت تلك الديمقراطية بضاعة. وهذا ما يؤدي إلى تفكك الكونية والتفكك اللامتناهي للقيم.

إذا كانت العولمة قد ساهمت في تهديد الكونية كفضاء حامل للقيم فلأنها قد استطاعت أيضا أن تنفد إلى إنسانية الإنسان بصعود قيم مضادة ومتوحشة.

أمام هذا الواقع الجديد كيف يمكن لنا أن نتجاوز تصادم طبقات القيم ؟ وما هو الموقف الفكري الذي يمكن لنا أن نتخذه ؟

أمام هذا الوضع، يدعو عدد من المفكرين إلى تبني الفكر الإنساني ومنحه دورا أساسيا في تسيير مجتمعنا المعاصر، كفكر نقدي لأنفسنا وللعالم المحيط بنا. ونستشف هذا المنحى في عدد من الكتابات لمؤلفين، وإن كانوا ينتمون لحقول معرفية مختلفة، كالكتاب الأخير لإدوار سعيد حول النزعة الإنسانية والديمقراطية[20]، أو كتابات أمرتيا سن Amartya Sen[21] حول أنسنة التنمية بصياغته لمفهوم التنمية البشرية الذي يضع الإنسان كمركز لكل سياسة اجتماعية واقتصادية، ولكل برنامج تنموي، أو كتابات الأنتربولوجي الهندي أبدوراي. مثلا يدعو المفكر أرجون أبدوراي إلى اللجوء إلى إنسية تكتيكية[22] تقحمنا في مسار التفاوض حول القيم وذلك بنقل مسألة القيم إلى فضاء النقاش الفكري. فالإنسية التكتيكية لا تؤسس في نظره بقيم قارة ونهائية وإنما بإنتاج القيم عبر النقاش الفكري ونقاش الأفكار. فلا المواقف الوثوقية واليقينية هي التي تدافع عن وجود خزان لقيم أبدية، ولا المواقف النسبية التي تقول بأن لكل كيان قيمه، يساعداننا على تجاوز أزمة القيم. فالتفكير وفتح فضاء النقاش بالتفاوض حول القيم فوق حدود الأوطان من شأنه أن يولد تقارب القيم الذي يقوم عليه المجتمع الحديث.

الهوامش

1) حول التصورات انظر :

Pierre Mannoni. "Les représentations sociales". PUF. Que sais-je ? 1998. Jean Marie Seca. Les représentations sociales. Armand Colin. 2002.

2) يعرض ريمون يودون في أحد كتبه التيارات الفلسفية والنظريات التي تتناول معنى القيم. انظر :

Raymond Boudon. "Le sens des valeurs". PUF. 1999

3) يتبنى هذا المقال مقاربة العلوم الاجتماعية، أي دراسة القيم كما تحيا في المجتمع وتتحول عبر الأزمنة والأمكنة، مع العلم أن هناك عددا من المؤلفات التي تعرضت للقيم من منظور إسلامي لتقدم قراءة للقيم انطلاقا من النصوص الإسلامية حول القيم، انظر : الدكتور محمد الكتاني : «منظومة القيم المرجعية في الإسلام». منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة 2004.

4) وهنا تكون مقاربة اللباس في علاقة مع الجسد مقاربة تدخل في نطاق سوسيولوجية اللباس.

5) ابن بطوطة. رحلة : «تحفة النظار في غرائب الأمصار». دار الكتب العلمية. 1987، ص 697.

6) ابن بطوطة. نفس المرجع، ص 688.

7) انظر :

Ronald Inglehart. Human Values and Social Change. Findings from the Value Surveys. Brill. 2003.

8) Raymond Boudon. Déclin de la morale? Déclin des valeurs PUF. 2002, p. 17.

9)Wilson B.. "Morality in the evolution of the modern social system" . The British Journal of Sociology, 36, 3, September, 1985, pp. 315-332. Giddens A. Runaway World, Londres, Profile Books. 1999.

10) المغرب الممكن. سابرس 2006 وكذا الأبحاث التي ترافقه في القرص المدمج وخصوصا البحث حول القيم.

11) Huntington Samuel. "The clash of Civilizations and Remarking of the World Order". New York, Simon and Schuster, 1996. Trad.fr. "Le Choc des Civilisations". Paris Odile Jacob, 1997.

12) Jack Goody. "L'Islam en Europe. Histoire, échange conflits". La découverte. 2004

13) Annie Colloval et Brigitte Gaiti. La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique. La Dispute. Pratiques politiques. 2006

14) أنظر مقال المفكر:

Arjun Appadurai. “Vers le choc des valeurs ou hybridation des valeurs ?” . Dans le collectif : Editions UNESCO. Où vont les valeurs ? Albin Michel. 2004, pp. 37-43.

لهذا المفكر كتاب آخر حول العولمة وتأثيراتها وهو منشور باللغة الانجليزية :

Modernity At Large : Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.1996. Traduit en français : Le Colonialisme : Les Conséquences Culturelles de la : globalisation Paris: Payot. 2001

15) Arjun Appadurai: “Vers le choc des valeurs ou hybridation des valeurs ?”. Dans le collectif : Editions UNESCO. Où vont les valeurs ? Albin Michel. 2004, p. 38.

16 Wole Soyinka. Climate of fear. The quest for dignity in a dehumanized world. Random House Trade. 2004

الحاصل على جائزة نوبل للآداب في 1986

17) Arjun Appadurai. “Vers le choc des valeurs ou hybridation des valeurs ?”. Dans le collectif : Editions. UNESCO. Où vont les valeurs ? Albin Michel. 2004

18) Jean Baudrillard . De l’universel au singulier : la violence du mondial. In UNESCO. Où vont les valeurs ? 2004, p. 45.

19) هناك أيضا حديث عن إيراد و تصدير الإرهاب.

20) Edward W Said. Humanisme et démocratie. Fayard. 2004

21) Amartya Sen. Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté. Odile Jacob. Poches. Version Française. 2003

Amartya Sen. Ethique et économie. PUF 1987.

22) نفس المرجع، ص. 42.

الأرموي رائد المدرسة المنهجية، وأصداء مباحثه الموسيقية في مؤلفات المغاربة والأندلسيين

عبد العزيز بن عبد الجليل

لجأ الباحثون المحدثون في تاريخ الموسيقى العربية إلى وضع تقسيم كرونولوجي لمراحل تطورها في مجالات البحث النظري والممارسة العملية، فجعلوها أربع مراحل شكلت كل واحدة منها مذهبا واضحا ومدرسة قائمة بنفسها، وهي :

- المدرسة العربية القديمة.
- مدرسة شراح الفلسفة الإغريقية.
- المدرسة المنهجية.
- المدرسة الحديثة.

وليس من المنطقي الركون المطلق إلى هذا التقسيم، فقد كان بين هذه المدارس تداخل بيّن تجلّى في كثير من الظواهر نذكر منها أنه في صميم فترة ازدهار المدرسة العربية القديمة، وفيما كانت مجاميع الأغاني بصنفيها الكبير والصغير تملأ الساحة بدء بـ (كتاب الأغاني) و(كتاب مجرد الأغاني) ليونس

الكاتب المتوفى حوالي عام 148 هـ/ 765م، ظهرت منذ منتصف القرن التاسع الميلادي معظم المباحث الإغريقية مترجمة إلى اللغة العربية، كما ظهرت رسائل الكندي في القرن التاسع، ثم مؤلفات الفارابي في القرن العاشر. بل لقد توالت ذيول المدرسة القديمة مع "كتاب الأغاني" الكبير لأبي الفرج الأصبهاني المتوفى عام 967 م، ثم مع كتاب ابن الطحان المصري (455 هـ) الذي في وسعنا اعتباره امتدادا للمدرسة العربية القديمة إلى ما بعد عهد ابن سينا وتلميذه ابن زيلة من أقطاب شراح الفلسفة الإغريقية.

وتأتي المدرسة المنهجية لتعلن عن نشوئها مع مؤلفات صفي الدين الأرموي في القرن السابع هـ/الثالث عشر م، ثم مؤلفات تابعيه من التلاميذ والمتأثرين بآرائه.

وتحملنا الصورة المكتملة التي أتت عليها مقومات هذه المدرسة في مؤلفات الأرموي على طرح تساؤلات عدة تسعى في مجملها إلى الرغبة في استجلاء الحقيقة بخصوص واقع النظرية الموسيقية التي أسس عليها مستحدثاته الجديدة حول التدوين الموسيقي، ورفع درجات السلم إلى سبع عشرة نغمة، ووضع طريقة جديدة في تصنيف الأجناس اللحنية السبعة، وغير ذلك من الابتكارات التي يُعزى إليه السبقُ إليها.

ومن ثم فإننا لا نخال الأرموي إلا وقد تأثر ببعض من سبقه من العلماء، بل إننا نكاد نجزم بأنه استفاد بطريقة أو بأخرى، من بعض معاصريه من خلال التتلمذ عليهم أو الاطلاع على مؤلفاتهم التي لا نستبعد أن يكون الضياع قد أتى عليها في دوامة أعمال التخريب والإحراق التي تعرضت لها الحواضر العربية، وخاصة مدينة بغداد مقر الخلافة العباسية في أعقاب هجمات المغول.

وإذا علمنا أن الأرموي رُتب كاتبا على خزانة الكتب في بغداد من طرف الخليفة العباسي المستعصم بالله (640-656 هـ/1244-1258 م)، فكان ينسخ له

ما يريد من الكتب لما بلغه من الغاية في الخط وفي تعليمه، وأنه عين قيما على نفس الخزانة مرة أخرى من طرف آل الجويني وزراء الدولة المغولية على العراق حتى عام 685-1286، سهل علينا أن ندرك الظروف التي هيأت له الاطلاع على أعمال سابقيه، بله معاصريه في علم الموسيقى والتي أهلته ليصبح على التوالي نديما للخليفة المستعصم العباسي ورئيس جوقة بلاطه، ثم أثيرا لدى هُولاَكُو الذي أعجب به مغنيا وضاربا على العود، ثم مقربا من وزراء آل الجويني، وعلى الأخص منهم شرف الدين هارون الذي تتلمذ عليه في الموسيقى واتخذه «من بين من كان يغشى مجلسه من أهل الغناء، وفيهم جمال الدين الداسني (ت 748 هـ/1348 م) وكنسيا وزير البرواناه، والزين (زين الدين) بن البرهان الموصلي (ت 637 هـ/1288 م)، وحسن الناي، وسعد الدين السليكو، والبدر الإربلي، وأبو بكر التوريزي، وكانوا كلهم أئمة في هذا الشأن»[(1)].

ونريد أن نخلص إلى القول بأنه يشق علينا قبول أن تكون المدرسة المنهجية –أو مدرسة المذهبيين كما أسماها المؤلفون الأوروبيون– قد نشأت من أول وهلة وهي في أوج اكتمالها ؛ فإن طبيعة الأشياء تقتضي أن تتنامى «الظاهرة الفنية» – مهما كان نوعها – عبر مراحل شتى قبل أن تدرك درجة الاكتمال.

وإذا قبلنا – فرضا – ما ذهب إليه فارمر من القول بخلو القرنين التاليين لابن زيلة (ت 440 هـ/1048 م) من الوثائق العلميـة فلم يصل إلينا شيء من الشرق حتى القرن الثالث عشر بمجيء الأرموي، فإن ذلك لن يعني – حتما – خلو فترة ما بين منتصف القرن الحادي عشر ومطالع القرن الرابع عشر من باحثين منظرين في علم الموسيقى بقدر ما يعني قوة احتمال أن تكون مؤلفات هؤلاء قد ضاعت بسبب ما لحق العواصم الإسلامية ومكتباتها من دمار وإتلاف بعد الاجتياح المغولي بل وحتى قبله. ففي هذه الفترة ظهر أعلام ألفوا في علم الموسيقى نذكر بعضا منهم فيما يلي :

– أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت المتوفى عام 529هـ/1134م. وهو عالم وملحن بارع، ألف رسالة في الموسيقى[2]، ترجمت إلى اللغة العبرية، وتعتبر ضائعة.

– أبو بكر بن باجة الصائغ الفيلسوف والموسيقي الشهير (ت عام 533هـ/1138م) له كتاب في الموسيقى لَقِيَ في الأمصار الإسلامية الغربية ما لقيه كتاب الفارابي في الأمصار المشرقية[3]. وتعتبر سائر مباحثه في الموسيقى ضائعة.

– موفق الدين بن المطران (ت 587 هـ/1191م)، ذكر فارمر أن له كتابا أسماه «رسالة الأدوار»، وهي ضائعة.

– فخر الدين الرازي (ت 606 هـ/1209م)، له «جامع العلوم» أو «الستيني» نسبة إلى ستين علما هي التي بحث فيها. وهو من علماء الموسيقى الذين حفهم علاء الدين شاه خوارزم السلجوقي في سوريا بالرعاية وأولاه مكانة سامية.

ومع حلول القرن السابع هـ/13م سنقف على ثلة من أعلام الموسيقى الذين عاصروا الأرموي. وقد توزعت مؤلفات هؤلاء بين النظر في قضايا علم الموسيقى، وبيان موقعها من التصوف، ومناقشة أحكام السماع، وهم: نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ/1273م) وناصر الدين البيضاوي (ت 674 هـ/1275م)، وعز الدين المقدسي (ت 678 هـ/1279م)، وعبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (ت 690 هـ/1291م)، ومحب الدين الطبري (ت 694 هـ/1295م) وابن واصل جمال الدين (ت 697 هـ/1298م) وقطب الدين الشيرازي (ت 710 هـ/1310م).

ونريد فيما يلي الوقوف عند أحد هؤلاء، وهو نصير الدين الطوسي العالم الفلكي والرياضي الشهير الذي شهد سقوط بغداد، ورافق هولاكو في حملاته

العسكرية كفلكي للبلاط المغولي. وقد أصبح موضع ثقة هولاكو، وكان يضع الأموال الطائلة تحت تصرفه، فأنفق منها في إنشاء مكتبة ضخمة بلغت محتوياتها أربعمائة ألف مجلد جمع جلها مما كان قد نهب من خزائن بغداد والشام والجزيرة.

ألف الطوسي كتبا كثيرة قارب عددها المائة، تناول فيها علوم التعاليم، إضافة إلى التصوف، والعلوم الدينية، وفنون الأدب.

وله في الموسيقى مقالة غير ذات عنوان، حققها الدكتور زكريا يوسف ووضعها تحت عنوان «رسالة في علم الموسيقى»، قوامها صفحة ونصف صفحة، تناول فيها موضوع الأبعاد الموسيقية وأنواعها من وجهة نظر رياضية.

وتبدو الرسالة وكأنها جزء من كتاب ضاعت أجزاؤه الأخرى، ولعل مما يدل على ذلك أنه استهل المقالة بمدخل ذكر فيه أن علم الموسيقى يتألف من علمين : العلم بالتأليف، والعلم بالإيقاع، وأنه انتقل في الفقرة الأخيرة منها إلى الحديث عن الإيقاع في عبارة موجزة تبدو وكأنما يريد بها التمهيد لموضوع الإيقاع في الموسيقى.

من هنا نرجح أن تكون هذه الرسالة الفصل الأول من كتابه الموسوم «في علم الموسيقى» الذي توجد - حسب فارمر - نسخته الوحيدة في المكتبة الأهلية بباريس[4].

من جانب آخر يطالعنا الطوسي بكتاباته في موضوع تصنيف العلوم، وفي هذا الصدد له تأليفان :

الأول : كتاب «أخلاق ناصري» أو «الأخلاق النصيرية» ألفه قبل سقوط بغداد وأهداه لحاكم قهستان ناصر الدين الإسماعيلي. وهو كتاب باللغة الفارسية قسم فيه الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام هي الميتافيزيقيا، والرياضيات، والعلم

الطبيعي، ثم أحل علم الموسيقى موضع العلم الرابع من القسم الثاني بعد الهندسة، والحساب، والفلك.

ويهمنا أن نتعرف على تعريفه لعلم الموسيقى إذ قال : هو علم النسب المنتظمة وشروطها، ويسمى التركيب، أو هي التي تنطبق على النغمات وعلاقاتها ببعضها البعض وتحديد الأنغام والنسب بينها.

الثاني : رسالة بعنوان : «فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز»[5] وفيها سار الطوسي على نهج ابن سينا، فقسم الحكمة إلى قسمين نظري وعملي، ثم قسم النظري إلى ثلاثة أقسام هي: الطبيعي، والرياضي، والإلهي، وأحَلَّ علم الموسيقى موضع العلم الرابع من العلم الرياضي بعد العدد والهندسة والهيئة، فقال عنه : هو علم يعرف منه أحوال النغم والإيقاعات، وكيفية تأليف اللحون، وإيجاد الآلات الموسيقية، ثم عاد فجعل من فروع علم الموسيقى : علم الآلات العربية كالأرغن والعود، والمزامير، والقانون.

وفي وسعنا أن نقيم مقارنة أولية بين ما جاء عند الأرموي والطوسي بخصوص الأبعاد الموسيقية.

فقد قسمها الأرموي إلى ثلاثة أقسام :

– عظمى هي : بعد الذي بالكل مرتين، وبعد الذي بالكل والخمس، وبعد الذي بالكل والأربع، وبعد الذي بالكل.

– وسطى هما : بعد الذي بالخمس، وبعد الذي بالأربع.

– صغرى هي ما دون ذلك، وتسمى الأبعاد اللحنية[6].

وهو هنا يحذو حذو الفارابي.

أما الطوسي فقد قسم الأبعاد إلى قسمين :

– الأبعاد الكبار: وضمنها أدرج الأبعاد الكبرى والوسطى كما هي عند الأرموي.

– الأبعاد الصغار: وهي ما عدا ذلك، والمعتدل منها عند أكثر الطباع هو الزائد جزء من ثمانية، وهو البعد الطنيني 9/8 [7]

ويلاحظ اتفاق الأرموي والطوسي على نسب الأبعاد الصغرى (اللحنية) انطلاقا من أعظمها وهو «كل وربع كل» عند الأول[8]، و«الزائد ربعا» عند الثاني 5/4 [9]، نزولا إلى أصغرها وهو «الفضلة» عند الأرموي 256/243[10]، و«الزائد جزء من خمسة وأربعين» 46/45 عند الطوسي، وبعدها لا يحس بالتفاوت[11].

ومن جهة أخرى يلاحظ شبه توافق بين العالمين في موضوع قبول واستساغة السمع للنغمات المؤلفة إلى بعضها لولا جنوح الأرموي إلى الإفاضة في الشرح والتحليل، يقول هذا الأخير : إنما تقبل (الأسماع) منها (أي النغمات) ما كانت على نسب شريفة، فعند ذلك تذعن النفس لها بالقبول في ضمن لذة وميل إلى إصغاء[12]. ويقول الطوسي : «الأصوات الواقعة في الألحان لا تكون مقبولة إلا إذا كانت على نسبة هذه الأعداد، وكانت مرتبة فيها بحيث لا يحس التفاوت بينها وبين المقبولة ...»[13] يقصد أن تكون على هذه النسب حتى تكون منتظمة.

وننتقل إلى رابع مباحث الطوسي التي ألم فيها بعلم الموسيقى، فقد ألف كتابا موضوعه شرح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، وضمنه «الفصل الثامن من النمط التاسع من مقامات العارفين».

وقد بسط الشارح في هذا الفصل القول في «الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، وهي ثاني الأغراض التي تتوجه إليها الرياضة، والذي يعين على تطويع النفس الأمارة».

ويعقب الطوسي على ذلك فيشير إلى تأثيرات الأنغام في النفس، واستعمال الأطباء والخطباء لها في معالجة الأمراض النفسانية[14].

بقي لنا بعد هذا أن نضيف أن صاحب كتاب «قصص الرحلات» ذكر أن الأتراك ينسبون إلى الطوسي اختراع الناي المسمى «مَهْتَرْ دُودُوك»[15]؛ وفي ذلك ما يدل على معرفته باستخدام الآلات الموسيقية.

وإن لنا أن نتساءل بعد هذا: هل تأتى للأرموي أن يلتقي بالطوسي ؟ لقد ولد هذا في طوس عام 597 هـ/1201م، وعندما أدرك سن الشباب رحل إلى بغداد، وظل يتنقل بينها وبين قهستان إلى أن ألحقه هولاكو بركبه، فشهد سقوط العاصمة العباسية سنة 656 هـ، وعلى مدى ستة عشر عاما عاشها بعد ذلك في خدمة هولاكو، ثم ابنه أباقا (663-681هـ/1264-1282م) كان عنصرا فاعلا في المجتمع البغدادي، يحاضر، ويدير المكتبة، ويرأس المرصد الفلكي.

ولم يكن الأرموي بعيدا عن هذه الأجواء، وخاصة في فترة ما بعد سقوط بغداد، فلقد كان في خدمة الدولة المغولية، ورئيس خزانة الكتب بها من طرف وزرائها، ومن هنا فما أحسب أن الأرموي فوَّت على نفسه النهل من معارف هذا العالم الكبير، بل أغلب الظن أنه اطلع على مؤلفاته، وحضر مجالسه العلمية، مثلما كان يحضرها تلميذه قطب الدين الشيرازي، وإن تكن كتاباته خالية من أية إشارة إلى اسمه أو إلى مؤلفاته.

لقد خاطب السلطان المغولي أباقا بن هولاكو يوما الشيرازي قائلا : أنت أفضل تلامذة النصير، وقد كبرنا، فاجتهد أن لا يفوتك شيء من علومه[16]، أفلا يكون في هذا ما يحفز الأرموي – وهو من خدام السلطان – على أن يقصد مجالس الطوسي العلمية ؟

لعلنا أن نجد الجواب على هذا في النسخة الخطية من كتاب الأدوار، وهي المودعة بجامعة مكتبة أكسفورد ضمن مجموع رقمه 521، فقد جاء في ديباجة الكتاب أنه ألفه بأمر من محمد الطوسي.

فإذا صح هذا فستعود فترة تعرف الأرموي على الطوسي إلى ما قبل هجوم المغول على بغداد.

وسواء ثبت تتلمذ الأرموي على هؤلاء أو لم يثبت فقد كاد الدارسون لتاريخ الموسيقى العربية أن يجمعوا على أنه كان سباقا إلى استحداث أمور في مجال النظرية الموسيقية كان لها دور رائد في تطوير الموسيقى العربية حتى عدما أبدعه بمثابة تحول جذري في مسيرة التنظير العلمي لهذه الموسيقى، وعدما أتى به المتأخرون عالة على مستجداته في مجالات النغم والإيقاع والمعجم الاصطلاحي.

على أنه لا يفوتنا أن ننبه إلى ما كان لتقاليد موسيقى الأتراك من تأثير في فنون الموسيقى العربية، جراء انتشارهم في بلاد العراق وما والاها من بلاد فارس منذ استقدمهم خلفاء بني العباس في بدايات القرن الثالث هـ/التاسع م للانخراط في الجيش العباسي، ثم بعد أن توطد سلطانهم في مصر بعد ظهور الطولونيين.

ولعل من أبرز مظاهر التأثير الذي ألمحنا إليه دخول السلم الخراساني عن طريق آلة الطنبور، وكذا إضافة أصبع وسطى الفرس إلى دساتين العود، متوسطا بالتقريب دستان السبابة ودستان البنصر. فلقد أصبحت هذه الإضافات من صميم الممارسات الميدانية بين أرباب صناعة الغناء، ثم ترددت أصداؤها في مباحث الأرموي مشكلة أحد المصادر التي اعتمدها في تجديد النظرية الموسيقية.

وترتكز مستحدثات الأرموي على أمور متعددة أهمها :

– قسمة الوتر إلى سبعة عشر قسما أو بعدا محصورة في 18 نغمة هي عدة النغم التي عليها مدار الألحان، وهي التي أصبحت مع الأرموي قوام السلم الموسيقي.

– عدة الأجناس اللحنية وتصنيفها وتسميتها بمسمياتها المصطلح عليها في وقته.

– ابتداع طريقة لتدوين الألحان الجزئية كبديل لطريقة القدامى المعروفة بالتجنيس، وذلك باعتماده – من جهة – الحروف الأبجدية مفردة ومركبة للدلالة على الأنغام، والأعداد الرقمية – من جهة ثانية – للدلالة على مداها الزماني في دور الإيقاع، مع بسط أجزاء القول المغنى فوق الحروف.

وإلى جانب هذه المستحدثات فقد نسب إلى الأرموي أنه أول من أرسل مصطلح «الأدوار» بديلا لما كان يعرف قبله بالأصابع، وأنه وضع الدوائر الموسيقية لبيان بنيات السلالم الموسيقية، فجعل عددها 84 دائرة هو حاصل إضافة أصناف الأجناس السبعة الحادثة من أوضاع بعد ذي الأربع إلى أصناف الأجناس الإثنى عشر الحادثة من أوضاع بعد ذي الخمس، كل صنف إلى نوعه وغير نوعه (84=12x7).

ونريد – قبل التعرف على طبيعة الإضافات التي أتى بها الأرموي – أن نرصد لمراحل تطور السلم الموسيقي العربي، والتي لاريب أنها مهدت لما أحدثه في القرن السابع هـ/الثالث عشر م من تجديد في بنائه. فلقد شكل موضوع بناء السلم الموسيقي العربي مجالا خصبا لإبداعات وإضافات الموسيقيين العرب الممارسين منهم والمنظرين، كما أنه ارتبط – على امتداد فترات تَشَكُّل قواعد الموسيقي العربية وتطور بنياتها وتنامي معجم مصطلحاتها– بآلة العود، منذ أن بلور إسحاق الموصلي خلاصة ثمرة الممارسة العملية من خلال الترتيب الذي وضعه لمواقع الدساتين على عنق هذه الآلة، ومجاري الأوتار، ومنازل جسها بالأصابع، ثم مرورا بمختلف مراحل تطورها في مواكبة تطور النظرية الموسيقية العربية.

وانطلاقا من هذا الترتيب فقد حددت أولى بنيات الشعر العربي على أساس من طبيعة التركيبات اللحنية السائدة، وهي تركيبات تستمد أصولها من تقاليد ترجع إلى العهد الجاهلي وتحمل في ذات الوقت بعضا من سمات النظام

الفيثاغوري، على أنها سرعان ما تشبعت بعناصر فارسية فرضها الجوار وتلاقح التقاليد الغنائية التي تأتى لها أن تتعانق في ظل حكم طبعه الانفتاح.

وسوف يتحكم الجنس في تركيب السلم مثلما سيتحكم في تحديد المسافات الصوتية الفاصلة بين درجاته.

1) رُكب السُّلَّم الموسيقي العربي في المدرسة العودية بزعامة رائدها إسحاق الموصلي نظاما يشبه نظام السلم الطبيعي، وكانت نظرياته يومئذ قائمة على آلة العود ذات الأوتار الأربعة :

البم : لا

المثلث : ري

المثنى : صول

الزير : دو

وقد تأسس سلم إسحاق على عشر نغم شكلت بعد الذي بالكل، وكان يستخرجها من وتري المثنى والزير (أي الثالث والرابع)، فكان سياقها كالآتي :

1 – مطلق المثنى : صول

2 – سبابة المثنى : لا

3 – وسطى المثنى : سي

4 – بنصر المثنى : دو

5 – خنصر المثنى : ري

6 – مطلق الزير : دو

7 – سبابة الزير : ري

8 – وسطى الزير : مي

9 – خنصر الزير : فا #

10 – أسفل الزير بالبنصر : صول

وتتحكم في أبعاد هذا السلم نسبتان لا غير، هما : البعد الطنيني، ونصف الطنيني، وذلك على نحو يحاكي توالي الأبعاد الطنينية وأنصافها في سياقات أبعاد ذي المدتين (الجنس القوي) (طنينيان وبقية).

2) ألحق الموسيقي منصور زلزل الشهير بالضارب دستانا جديدا بالسلم العربي اسماه: الوسطى، وهو – بالإضافة إلى الوسطى القديمة – يتوسطان دستاني السبابة والبنصر، فيقسمان الطنيني القائم بينهما إلى ثلاثة أبعاد لحنية متفاوتة النسب، بحيث يحتل الأول (الوسطى القديمة) موقع الوسط بين السبابة والبنصر، فيما يقع الثاني (وسطى زلزل) على ربع طنيني تقريبا من البنصر. ولبيان ذلك فإن دستانه يشد على ثلاثة أرباع ما بين دستان السبابة ودستان البنصر إلى ما يلي البنصر بالتقريب، فيما يشد دستان الوسطى القديمة على قريب من الربع مما بين السبابة ودستان البنصر.

ويعتبر منصور زلزل بإضافته لوسطاه إلى الجنس القوي أول من قسمه إلى ثلاثة أبعاد لحنية : بعد طنيني، وبعدين متواليين، كل واحد منهما هو البعد المجنب المتوسط بين البعد الطنيني 9/8 وبين بعد البقية 20/19.
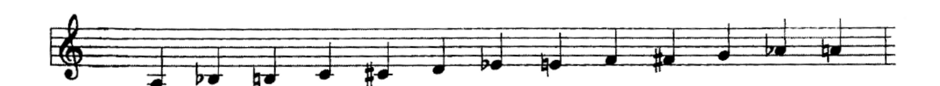
وقد هيمنت في هذه الفترة المرجعية الجاهلية على المعجم الموسيقي، وإن تكن بعض المصطلحات الفارسية قد شقت طريقها إليه من قبيل : الزير، والبم، والدستان.

3) اشتهرت آلة العود أساسا لبناء السلم العربي مع انطلاق مدرسة الشراح العرب للفلسفة اليونانية.

ويعتبر الكندي أول من أضاف إلى آلة العود، من الوجهة النظرية، وترا خامسا أسماه «الزير الثاني»، وذلك لضرورة بيان وشرح طريقته في بناء السلم العربي.

وإذ أصبحت سائر الأوتار الخمسة (البم – المثلث – المثنى – الزير الأول – الزير الثاني) عمدته في ترتيب درجات السلم فقد ترتب عن ذلك أمور منها :

أ – اتضحت معالم السلم الملون (الكروماتي) ذي الاثنى عشر بعدا عند الكندي لأول مرة في تاريخ النظرية الموسيقية العربية، وصورته :



ب – ارتفع عدد دساتين العود إلى ستة، وذلك بإضافة مجنب السبابة، وهكذا أصبحت كالآتي :

– دستان مطلق الوتر

– دستان مجنب السبابة

– دستان السبابة

– دستان مجنب الوسطى

– دستان البنصر

– دستان الخنصر.

ج – أصبح السلم العربي – عند الكندي – مشتملا على أربع عشرة نغمة تشكل بعد الذي بالكل مرتين. وهي تنطلق من مطلق البم (المفروضة) إلى بنصر الزير الثاني، (حادة الحادات) استخدمها في تسمية النغمات أسماء مبتكرة تطابق المصطلحات اليونانية كما هي عند فيثاغورس.

د – يقف الكندي موقف التوفيق بين سلمي الموصلي وفيثاغورس.

4) انطلق الفارابي في مباحثه الخاصة بهذا الموضوع من آلة العود ذي الأوتار الأربعة، وقد أقر استعمال دستان المجنب – وهو على مسافة أقل من طنيني من نغمة المطلق – إضافة إلى الوسطيات الثلاث (الوسطى القديمة – وسطى الفرس – وسطى زلزل)، فارتفع بذلك عدد دساتين العود إلى ثمانية. وهي تحدد مجرى بعد الرابعة التامة :

– دستان مطلق الوتر

– دستان مجنب السبابة

– دستان السبابة

– دستان مجنب الوسطى

– دستان وسطى الفرس

– دستان وسطى زلزل

– دستان البنصر

– دستان الخنصر

وترتفع الدساتين عند الفارابي في ذي بعد الرابعة التامة إلى عشرة، وذلك بفعل التقسيم الرياضي للوسطيات إلى أربع درجات تختلف نسبها، وهي :

- مجنب الوسطى (ثالثة صغيرة فيثاغورية)
- وسطى الفرس (ثالثة الفرس صغيرة)
- وسطى زلزل العريضة (ثانية مزيدة فيثاغورية)
- وسطى زلزل (ثالثة متوسطة).

وسيلاحظ الدارس وقوع الوسطيات بين السبابة والبنصر، وبذلك تم تقسيم البعد الطنيني القائم بينهما إلى أربعة أبعاد لحنية متفاوتة النسب، كما سيلاحظ – في حالة الاقتصار على وسطى واحدة بدل ثلاثة – توافق سلمي الفارابي والكندي من حيث عدد النغمات، وإن يكن منطلقها مغايرا عند الأول.

ويعلن الفارابي – في ترتيبه لنغمات السلم داخل «جماعة المنفصل المتغير» أو «الجمع التام المنفصل»، – عن مصدر معارفه بهذا الخصوص، فيقول : «ولنعُد وتر (أ– ب) مفروضا فيه نغم «المنفصل غير المتغير» ونثبت فيه أسماء النغم باليونانية، وهي الأسامي التي كان القدماء يستعملونها لتفهيم الناظر في كتبهم ما يعنون بها»[17] وهو بدوره يبتكر أسماء جعلها دالة على معانيها في نظيراتها اليونانية.

5) وسيأتي الشيخ ابن سينا، وتلميذه ابن زيلة بعد الفارابي ليُقرا الوسطيات الثلاث. غير أنهما عَمدا إلى تغيير مواقعها من السلم.

وسيحل القرن السابع هـ ليطالعنا الأرموي بابتداع نظام جديد لتسلسل نغمات السلم وفق تقسيم يقوم على ثماني عشرة نغمة محصورة بين سبعة عشر بعدا هي مدار الألحان في الوتر الواحد.

ويحتل هذا الموضوع «الفصل الثاني» من كتاب الأدوار تحت عنوان «في أقسام الدساتين»[18]، كما يحتل من كتاب الرسالة الشرفية في النسب التأليفية

الفصل الذي بعنوان «في تعريف الدساتين وأنواعها»[19]، وذلك وفق نهج تركيبي يقيم من خلاله «بعد الذي بالكل مرتين» منتقلا من الجزء إلى الكل. وقد رمز للنغم بالحروف ابتداء من نغمة (أ) التي هي نغمة مطلق وتر البم، وانتهاء بنغمة «له» التي هي أَحَدُّ نغمات الوتر.

وفي ضوء هذا النهج يمكننا استخلاص ما يلي :

1) يقسم الأرموي الوتر إلى نصفين انطلاقا من نغمة (أ)، فيحصل على نغمة (يح) التي تقع في نصف الوتر. فإذا اعتبرنا نغمة مطلق الوتر (أ) مساوية لنغمة (دو) فإن نغمة (يح) تساوي جواب (أ) أي ثامنتها (دو).

ثم يقسم الوتر إلى (أثلاث) فيحصل على نغمة (يا) التي هي ثلث الوتر، وتساوي بعد الخامسة. ونغمتها هي (صول) على نفس السلم.

ثم يقسم الوتر إلى (أرباع) فيحصل على نغمة (ح) التي هي ربع الوتر. وتساوي بعد الرابعة. ونغمتها هي (فا) على نفس السلم.

ثم يقسم الوتر إلى (أتساع) فيحصل على نغمة (د) التي هي تسع الوتر. وتساوي بعد الطنيني. ونغمتها هي (ري) من نفس السلم.

2) يمتد الوتر الواحد من أوتار العود على مسافة صوتية تستغرق ديوانين كاملين أو ما أسماه الأرموي «الجمع الكامل»[20]. وهو يقسم هذا الجمع قسمين يشكل كل منهما «البعد الذي بالكل» محتويا على سبعة دساتين تحدد مجرى الرابعة التامة وهي :

– دستان ب، واسمه الزائد = بقية (4 فواصل)

– دستان ج، واسمه المجنب = بقيتان (8 فواصل)

– دستان د، واسمه السبابة = طنيني

- دستان هـ، واسمه الوسطى القديمة = ثالثة صغيرة فيثاغورية
- دستان و، واسمه وسطى زلزل : رابعة ناقصة
- دستان ز، واسمه البنصر = ثالثة كبيرة
- دستان ح، واسمه الخنصر = رابعة تامة.

3) يقسم «الجمع الكامل» إلى أربعة أرباع، أو أربع طبقات، يشكل كل واحد منها بعدا صوتيا أسماه : «ذا المدتين»، وقوامه: مثل وثمن + مثل وثمن + فضلة (طنينيان ونصف طنيني). وهذا الوضع هو الترتيب المستوى لدساتين ذي المدتين. وصورته :

أ – د = مثل وثمن (ط)

د – ز = مثل وثمن (ط)

ز – ح = فضلة (بقية)

وقد يأتي «ذو المدتين» على ترتيب منكوس، وصورته منعكسة كالآتي :

- هـ– ح = مثل وثمن (ط)
- ب – هـ = مثل وثمن (ط)
- أ – ب = نصف طنيني (ب).

4) يحدد الأرموي نسبة «البعد المجنب» (أ – ج) فيجعلها وسطى بين البعد الطنيني (أ – د) وبين الفضلة (أ – ب)، وبذلك يلتقي مع منصور زلزل في تقسيم أبعاد الجنس كما أسلفنا.

ومن خلال متابعة النظام الذي سلكه الأرموي في بناء سلمه يلاحظ أنه خضع لنسق توالي أبعاد ذي الأربع القوي، فجعل منطلق ذي الأربع الأول نغمة

مطلق البم (أ)، ومنطلق الثاني نغمة (ح) – وهي خنصر وتر البم ومطلق وتر المثلث، ومنطلق الثالث نغمة (يه) – وهي خنصر وتر المثلث ومطلق وتر المثنى، ومنها يفضي إلى نغمة (يح) التي هي غاية السلم عند السبابة.

أما النغم الإحدى عشرة التي تلي نغم (يح) إلى جانب الحدة على باقي وتر المثنى وكامل وتر الزير فهي ليست سوى صياحات وأجوبة لنظائرها من (أ) إلى (يح).

وتعتبر الأجناس اللحنية أساس النظرية التي ينبني عليها سلم الأرموي، فهي بمثابة اللبنات الأولى التي تقوم عليها الأبعاد بأنواعها: الوسطى – وضمنها يندرج البعد الذي بالأربع والبعد الذي بالخمس – والأبعاد العظمى، وهي بعدُ الذي بالكل مرتين – وهو أعظمها – ثم بعد ذي الكل والخمس، ثم بعد ذي الكل والأربع، ثم بعد ذي الكل.

وقد خص الأرموي هذا الموضوع بمباحث مستفيضة، فبسط القول في تصنيف الأبعاد المذكورة بأنواعها وفي كيفية استخراج الأجناس اللحنية منها وبيان أنواعها وأصنافها.

ولا تخرج الأبعاد اللحنية المستخرجة من الأبعاد الوسطى والكبرى عن ثلاثة أنوا ع هي :
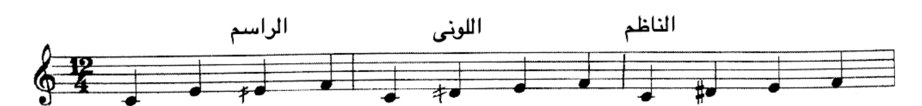
– البعد اللحني الأعظم، وهو مجموع نغمتين تتخللهما نغمتان كنغمتي أ – د. ومداه الصوتي طنيني واحد.

– البعد اللحني الأوسط، وهو مجموع كل نغمتين تتخللهما نغمتان كنغمتي أ – ج، ومداه الصوتي: المجنب.

– البعد اللحني الأصغر، وهو كل مجموع نغمتين لا يتخللهما شيء كنغمتي أ – ب ومساحته الصوتية بقية أو فُضلة.

ولا تخرج هذه الأبعاد الثلاثة عن حالتين :
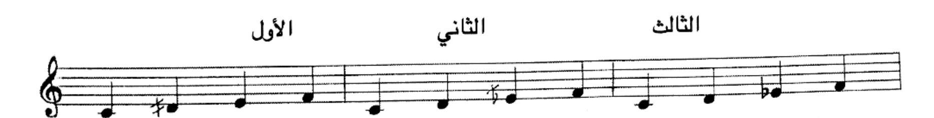
الأولى : أن يكون أحدها أعظم نسبة من مجموع البعدين الباقيين، ويسمى الجنس في هذه الحالة الجنس اللين. وأصنافه ثلاثة : الجنس الراسم، والجنس اللوني، والجنس الناظم، وهذه نماذجها المدونة :
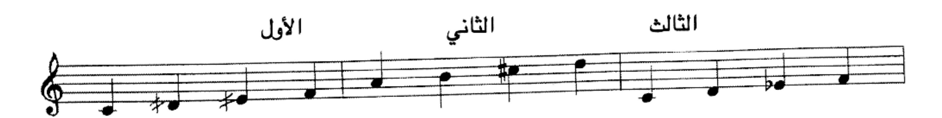


الثانية : ما لا يكون فيه أحد الأبعاد اللحنية الثلاثة أعظم نسبة من مجموع البعدين الباقيين. ويسمى الجنس القوي.

والأجناس القوية أربعة أنواع :
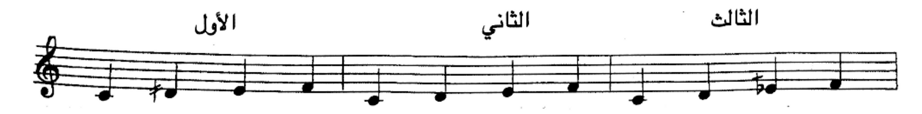
1 – الأجناس القوية، وهي ثلاثة :[21]
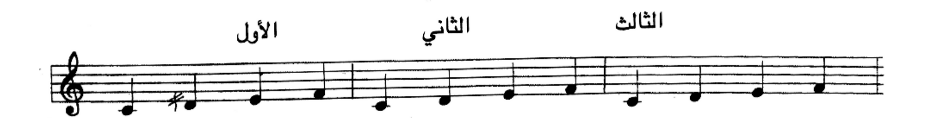


2) الأجناس المتصلة، وهي ثلاثة :



3) الأجناس المنفصلة، وهي ثلاثة :
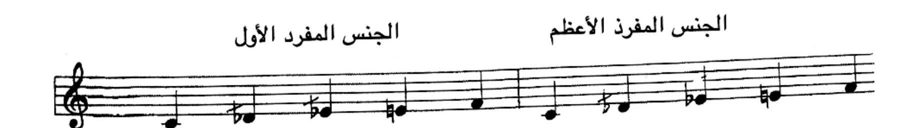


4) الأجناس ذوات التضعيف، وهي ثلاثة :
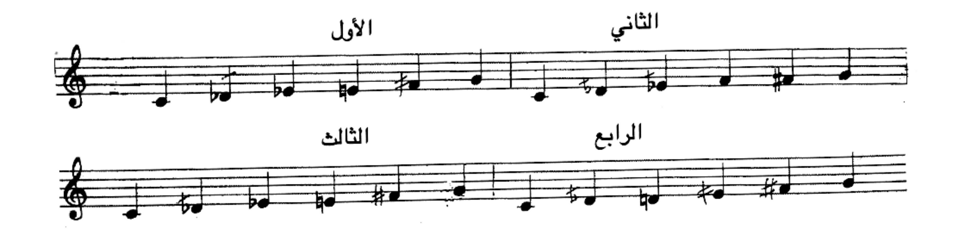


وتأتي بعد هذه الأجناس اللينة والقوية بأنواعها الأجناس المفردة، والأجناس في الطبقة الثانية.

أما المفردة فصنفان :
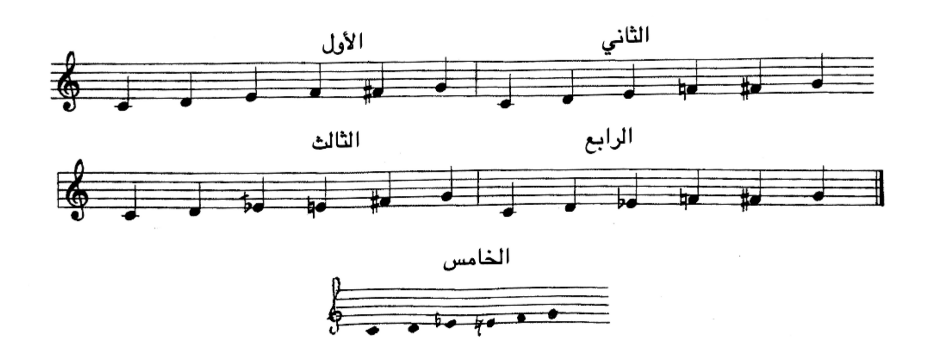
1) ما كان من بُعد الذي بالأربع، على أنها تحتوي على أربعة أبعاد محصورة بين خمس نغم، وهي على صورتين :



2) ما كان من بعد الذي بالخمس، ويسمى الجنس المفرد الأصغر، وصوره أربعة :



وأما أجناس الطبقة الثانية فهي أيضا من الذي بالخمس، ومنها :



وكما رأينا فإن بناء بعد الذي بالأربع يحتاج إلى تكرار أحد الأبعاد اللحنية، على أنه لا سبيل إلى تكرار بعد البقية، وإنما السبيل إلى تكرار الطنيني أو المجنب، ومن تكرار أحدهما تترتب ستة أجناس قوية من ذي المدتين، ثلاثة منها حادثة من تضعيف الطنيني هي :

1 – ط – ط – بقية : وهو جنس ذي المدتين المستقيم

2 – بقية – ط – ط : وهو جنس ذي المدتين المنعكس

3 – ط – ب – ط : وهو جنس ذي المدتين المنفصل

ثلاثة أخرى حادثة من تضعيف المجنب هي :

4 – مج – مج – ط: وهو جنس ذي المدتين المستقيم

5 – ط – مج – مج : وهو جنس ذي المدتين المنعكس

6 – مج – ط – مج : وهو جنس ذي المدتين المنفصل[22].

وسائر هذه الأجناس الستة تترتب من أربع نغمات حاصلة من ثلاثة أبعاد، ويضاف إليها جنس سابع يترتب من أربعة أبعاد محصورة بين خمس نغمات هو – كما رأينا – الجنس المفرد، وبه يكتمل عدد أقسام بعد الذي بالأربع من السلم :

7 – مج – مج – مج – ب : ونغماته : أ – ج – هـ – ز – ح[23].

ولبيان هذه الأجناس وضع الأرموي جدولا حدد فيه أسماءها وفق ما هو متداول بين أرباب الصناعة في عهده، كما حدد أبعادها وأنغامها. ونستخلص منه فيما يلي الأجناس السبعة :

الأقسام	نغماته في السلم	أبعاده
العشاق	أ – د – ز – ح	طنيني – طنيني – بقية
النوى	أ – د – هـ – ح	طنيني – بقية – طنيني
بوسليك	أ – ب – هـ – ح	بقية – طنيني – طنيني
الراست	أ – د – و – ح	طنيني– مجنب – مجنب
النوروز	أ – ج – هـ – ح	مجنب – مجنب – طنيني
العراق	أ – ج – و – ح	مجنب – طنيني – مجنب
الأصفهان	أ – ج – هـ – ز – ح	مجنب – مجنب – مجنب – بقية

وسيلاحظ في ترتيب الأبعاد اللحنية لهذه الأجناس ما يلي:

– أولا : أن بدء الجنس بالطنيني يستلزم إتمامه بطنيني وبقية أو ببقية وطنيني، أو بمجنبين.

– ثانيا : أن بدء الجنس بالمجنب يستلزم إتمامه بمجنب وطنيني، أو بطنيني ومجنب، أو بمجنبين وبقية.

– ثالثا : أن بدء الجنس بالبقية يستلزم إتمامه بطنينيين لا غير.

ومثلما يقسم بعد الذي بالأربع من بعد ذي الكل سبعة أقسام على النحو الذي رأينا، فكذلك يقسم بعد الذي بالخمس من ذي الكل إلى اثني عشر قسما، وذلك على النحو التالي :

الأقسام	النغمات	الأبعاد	يناسبه اليوم
الأول	ح – يا – يد – يه – يح	ط – ط – ب – ط	عجم
الثاني	ح – يا – يب – يه – يح	ط – ب – ط – ط	نهاوند
الثالث	ح – ط – يب – يه – يح	ب – ط – ط – ط	كردي
الرابع	ح – يا – يج – يه – يح	ط – مج – مج – ط	راست
الخامس	ح – ي – يب – يه – يح	مج – مج – ط – ط	بياتي
السادس	ح – ي – يج – يه – يح	مج – ط – مج – ط	سيكاه
السابع	ح – ي – يب – يد – يه – يح	مج – مج – مج – ب – ط	صبا
الثامن	ح – يج – يه – يز – يح	ط – مج – مج – مج – ب	راست مرصع
التاسع	ح – ي – يج – يه – يو – يح	مج – ط – مج – مج – ب	عراق
العاشر	ح – ى – يا – يد – يو – يح	مج – ب – ط – مج – مج	راست رهاوي
الحادي عشر	ح – ي – يب – يج – يو – يح	مج – مج – ب – ط – مج	راست بزرك
الثاني عشر	ح – يا – يج – يو – يح	ط – مج – ط – مج	

وسيلاحظ توارد النغمات الثلاث (ح – يه – يح) في الأقسام التسعة الأولى، وغياب إحداها (يه) في الأقسام الثلاثة الباقية، فحيثما وجدت كاملة سميت النغمات الثوابت، وحيثما غابت نغمة (يه) سميت النغمات المتبدلات.

هذه هي أوضاع الأجناس اللحنية في طبقات الأبعاد الوسطى.

أما أوضاع الأجناس اللحنية في طبقات الأبعاد الكبرى فقد عرض الأرموي لبيانها في المقالة الرابعة من «الرسالة الشرفية»[24].

يقوم بُعْدُ ذي الكل على طبقتين هما بُعدا ذي الأربع الأول والثاني وفاصلة هي الطنيني الباقي لتمامه.

وتأتي هذه الأقسام مرتبة على ثلاثة أوجه :

أ – الفاصلة، ثم الطبقة الأولى، ثم الطبقة الثانية.

ب – الطبقتان الأولى والثانية، ثم الفاصلة.

ج – الطبقة الأولى، ثم الفاصلة، ثم الطبقة الثانية.

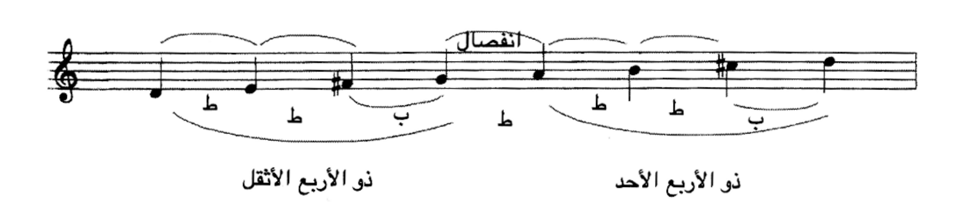
ويشتمل ذو الكل الثاني – بدوره – على طبقتين: ثالثة، ورابعة، وعلى فاصلة، وبإضافة هذه الأقسام إلى نظيراتها في ذي الكل الأول تترتب تسعة أصناف تسلسل فيها الأجناس اللحنية حسب الجدول التالي :

الأصناف	أجناس ذي الأربع الأول	أجناس ذي الأربع الثاني	أسماؤها
الأول	ج – ج – ب	ج – ج – ب	المنفصل الأحد
الثاني	ح – ج – ب	ب – ج – ج	
الثالث	ج – ج – ب	ج – ب – ج	فاصلة وسطى
الرابع	ب – ج – ج	ب – ج – ج	منفصل اثــقل
الخامس	ب – ج – ج	ج – ج – ب	متصل (جمع الاجتماع)
السادس	ب – ج – ج	ج – ب – ج	فاصلة وسطى
السابع	ج – ب – ج	ج – ب – ج	" "
الثامن	ج – ب – ج	ج – ج – ب	" "
التاسع	ج – ب – ج	ب – ج – ج	" " (26)

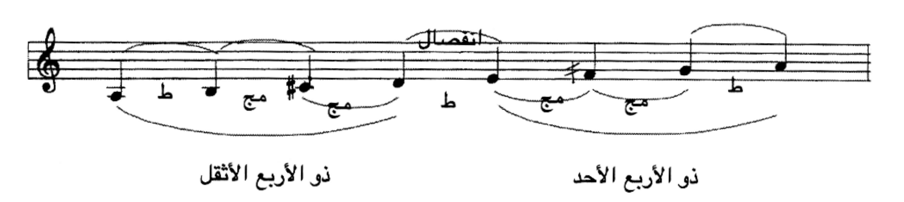
هذه هي أصناف ترتيب الطبقات الأربع والفاصلتين في بعدي ذي الكل الأثقل والأحد. ومن اجتماع بعدي ذي الأربع يلتئم «الجمع الناقص»، ومداه ستة أبعاد، فإذا أضيفت إليه الفاصلة التأم «الجمع التام الأثقل»، ومداه سبعة أبعاد، فإن أضيف إلى هذا نظيره الأحد كاملا التأم «الجمع الكامل»، ومداه أربعة عشر بعدا تحيط بها خمس عشرة نغمة هي قوام «بعدي ذي الكل مرتين»[26].

ويتبين مما سبق أن السلم – عند الأرموي – يتكون من سبع عشرة نغمة هي حاصل مجموع الأقسام التي تحتويها الأبعاد اللحنية الثلاثة، وهي: الطنيني – وأقسامه ثلاثة – والمجنب – وفيه قسمان – وبعد البقية – وهو قسم واحد صغير غير مستقيم –. ونسوق لذلك مثالين :

– الأول من الجمع المنفصل بالجنس القوي المستقيم، وقوامه : ط – ط – ط – ب – ط – ط – ب :



الثاني من دور الراست، وقوامه: ط – مج – مج – ط – مج – مج – ط



وقد أورد الأرموي أسماء النغمات الخمس عشرة باللغة العربية، وقابلها بمرادفاتها في اللغة اليونانية، وهو هنا يبدو متأثرا بالفارابي، بل يكاد ينقل بالحرف عبارته بهذا الخصوص، مؤكدا – بدوره – أن بعض نغمات «الجمع التام الأحد» (أي الديوان الأعلى من الذي بالكل مرتين) تتبدل أسماؤها تبعا لاختلاف أوضاع بعد الانفصال فيه[27]. وهكذا تحمل نغمات الطبقة الثالثة في «الجمع المنفصل» اسم «المنفصلات» : الأثقل، فالأوسط، فالأحد، فإن كان «الجمع متصلا» سميت «بالمتصلات» : الأثقل، فالأوسط، فالأحد، انطلاقا من موقع «فاصلة الوسطى» في الجمع المنفصل. وكذلك يتبدل اسم «حادة الحادات» الواقعة في نهاية السلم باسم «فاصلة الحادات» إذا احتلت هذه الأخيرة موقع الطرف الأحدّ من السلم.

ولعلنا نلاحظ كيف سار الأرموي في بنائه للسلم الموسيقي على نهج النظام الفيثاغوري في استخدام الفواصل الموسيقية لتحديد مواضع دساتين الأصابع وخاصة منها أرباع وثلاثة أرباع الصوت، وكيف تبنى أسلوب الفارابي في تسميته للطنيني على أساس الطنبور الخراساني بما يساوي بقيتين وفاصلة،

وكذا في قسمته لذي الكل إلى بعدين من جنس ذي الأربع وطنين، وبذلك فهو يجمع إلى النزعة الميدانية التي تعكس ما كان أرباب الصناعة يسيرون عليه تأثره بالفارابي، ومن خلاله بالمنهج الفيثاغوري.

وقد رأى أحد دارسي التراث الموسيقى العربي أن الأرموي «استخرج أحسن تطبيقات للنظام الصوتي الفيثاغوري باستخدامه قلب الأبعاد ومواضع الأصابع للأبعاد المتوسطة للجنس الدياتوني، منطلقا من موضع الخامسة المنقوصة الفيثاغورية في اتجاه المفاتيح»(28).

أصداء مباحث الأرموي في مؤلفات المغاربة والأندلسيين

تعددت الكتب التي تتردد في ثناياها أصداء المباحث الموسيقية التي أوردها الأرموي في مؤلفاته سواء منها ما كتبه بالعربية أو بالفارسية.

وتتوزع أصحاب هذه الكتب مجموعتان :

1) شراح مؤلفات الأرموي، وأكثر هؤلاء شهرة :

– شمس الدين الأكفاني (ت 749 هـ) صاحب كتاب «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد».

– عز الدين الآملي (ت 1352/753) صاحب كتاب «نفائس الفنون في عرائس العيون»، وهو بالفارسية.

– أبو الحسين علي الحسيني الجر جاني (740-816 هـ/1339-1413م) نزيل القاهرة حيث ألف كتابا برسم الوزير مبارك شاه الظاهري.

– محمد بن عبد الحميد اللاذقي (ت 900 هـ/1494 م) صاحب «الرسالة الفتحية» و«زين الألحان في التأليف والأوزان».

– محمد شمس الدين الصيداوي (ت 1505/911) صاحب أرجوزة في الأنغام قوامها 949 بيت.

– عبد القادر الصفدي (905 هـ) مؤلف رسالة في الموسيقى.

– عبد القادر ابن غيبي المراغي (754-838 هـ/1354-1434 م)، صاحب كتاب «مقاصد الألحان».

– فتح الله الشرواني (كان حيا عام 880 هـ/1475م)، وهو صاحب «رسالة در علم الموسيقى».

– حسن بن علي اليزدي (من أهل القرن الثاني عشر هـ الثامن عشر م)، وهو صاحب كتاب «في فن الألحان» ألفه بالفارسية.

– قاسم النجاري من أهل القرن الحادي عشر، وله كتاب «كشف الأوتار» باللغة الفارسية.

وقد اختلفت مقاصد هؤلاء، فكان فيهم من توخى نقل مؤلفات الأرموي إلى اللغة الفارسية، ومن قصد إلى شرحها. على أننا نسجل أن جل شراح الأرموي تناولوا كتابه «الأدوار» كعبد القادر ابن غيبي، والصيداوي الذي ضمن منظومته الرجزية أبياتا استعرض فيها الأدوار الإثني عشر ورمز لها بقوله : «إن عزبحرعزربح»، والآوازات التي رمز لها بقوله : «كن كشمس». والمراد بالحروف الأولى :

الألف للأصفهان، والنون للنوى، والعين للعشاق، والزاي للزيرأفكند، والباء للبزرك، والحاء للحسيني، والراء للرست، والعين للعراق، والزاي للزنكولة، والراء للرَّهَاوي، والباء للبوسَلِك، والحاء للحجازي.

أما مجموعة الحروف الثانية فيراد بها : الكاف للكَوَشْت، والنون للنورُوز، والكاف للكردانيا، والشين للشهْناز، والميم للماية، والسين للسَلْمَك.

2) أما المجموعة الثانية فتتكون من مؤلفين اطلعوا على كتب الأرموي، وانتفعوا بما فيها، وتصرفوا في ذلك، فكانوا يقرون ما ذهب إليه آنا ويذهبون على غير طريقته آنا آخر. وقد حفلت كتب هؤلاء بزيادات ضافية في عدد الأدوار والآوازات والأوزان، وجاءت بتعريفات مغايرة لما ذكره كتعريف الصوت والنغم، كما جاءت بمعارف غير واردة – بالمرة – في مباحثه، إضافة إلى استبدال مصطلحاته بأخرى. ومن أشهر هؤلاء :

– صاحب كتاب «كنز التحف»، وهو كتاب بالفارسية لمؤلف مجهول .

– صاحب كتاب «الميزان في علم الأدوار والميزان»، وهو من رجال ق 8 هـ.

– عبد القادر ابن غيبي في كتابه «مقاصد الألحان» (754-838 هـ/-1434 1354م).

على أن أقرب هؤلاء إلى الأرموي هو معاصره قطب الدين الشيرازي (634-710هـ/1236-1310م) أبرز تلامذة نصير الدين الطوسي. فقد ألف كتاب "درة التاج لغرة الديباج" خص فيه علم الموسيقى بفصل هام في نحو خمسين ورقة ضمنها مباحثه الموسيقية، وسلك فيها نهج الأرموي في الشرح والتحليل، على أنه تميز بإضافاته الكثيرة وخاصة ما ناب موضوع الآلات الموسيقية.

ونريد هنا الوقوف عند علمين من أعلام المغرب والأندلس كان لمباحث الأرموي أصداء في بعض مؤلفاتهما :

أولهما : لسان الدين بن الخطيب (715-776 هـ)، فقد ألف رسالة ضمنها كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف»[29]. وفيها يتحدث عن «المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس».

ويعتبر الكتاب من المؤلفات المعدودة في التصوف، صنفه ابن الخطيب باقتراح من بعض الأصحاب في معارضة "ديوان الصبابة" الذي أنشأه الأديب أحمد بن أبي حَجَلَة التلمساني (725-776هـ) [30].

استهل ابن الخطيب رسالته بالإشارة إلى المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس ذات ارتياض السمع، وذهب في تعليل هذه المناسبة إلى قول الحكماء بالتناسب العددي القائم بين نغمة وأخرى، أو بين وتر وآخر يختلف وضعاهما على الدساتين، فوجدوا أن استساغة النفوس للنغمات راجع إلى طبيعة الأبعاد الفاصلة بينها.

ويُعرف ابن الخطيب البعد بما بين النغمتين الحادات والثقيلات، ثم يرجع سائر الأبعاد إلى ثلاثة أصناف: ما كان منها في نسبة الأضعاف، أو في نسبة الجزء، أو في نسبة الأجزاء.

أ – فأما نسبة الجزء فنسبة عدد إلى عدد بعده كاثنين إلى ثمانية، وأما نسبة ذي الأصناف فعكس الأولى كنسبة ستة عشر إلى أربعة.

ب – وأما نسبته الأجزاء فهي كنسبة ستة إلى ثلاثة عشر، فإنها ليست بجزئها ولا بعدها.

وجميع ما وقع من النسب اللحنيّة في نسبة الجزء أو في نسبة الأضعاف من شأنها أن تلائم الأذواق وتستسيغها الأسماع، فتميل إليها الفطرة الإنسانية والغريزة الحيوانية، وتألفها الطباع. وكل تفاضل يحدث بين الأبعاد المستساغة لا يخرج عن هاتين النسبتين. ومنها :

– البعد المسمى بالذي بالأربع، وهومن نسبة الجزء، وهو كل وثلث الكل، كالأربعة إلى الثلاثة ...4/3.

- الطنين، وهو من نسبة الجزء، وهو كل وثمن كل، نسبته ثمانية إلى تسعة 9/8.

- البعد الذي بالخمس، من نسبة الجزء، وهو كل ونصف كل ونسبته نسبة اثنين إلى ثلاثة : 3/2.

- وإذا أضيف البعد الذي بالأربع إلى البعد الذي بالخمس كان من ذلك البعدُ المسمى بالذي بالكل، وهو أعظم الأبعاد والجموع والاتفاقات اللحنية، وهو من نسبة ذي الأضعاف، وهي نسبة كل ومثل كل.

وينتقل ابن الخطيب إلى البعد المشتمل على الأبعاد كلها، ويعني به الجمع الكامل أو الذي بالكل مرتين، فيستعرض نغماته وفق نهج الفارابي في «الموسيقى الكبير»، ثم الأرموي من بعده في «كتاب الأدوار» و«الرسالة الشرفية».

ينطلق ابن الخطيب في بناء سلم «ذي الكل مرتين» من «المفروضة»، وهي أثقل النغم. ويتلو المفروضة مبدأ «الذي بالأربع»، ويسمى رئيسة الرئيسات – ثم «الطنين» الذي هو نهاية «الذي بالخمس» – ويسمى «رئيسة الأوساط» –، ثم «بعد الذي بالأربع» ثانية، فيكون نهاية الذي بالكل الأول.

ولا يفوت ابن الخطيب – هنا – التنبيه إلى أن هذه النغمة تسمى الوسطى لأنها مفروضة بتوسط، فتكون نهاية الذي بالكل الأول، ومبدأ الذي بالكل الثاني، وهم ينسقون بعد هذه الوسطى، فتليها الحادات، في منزل «رئيسة الرئيسات»، ثم حادة المفترقات، ثم نهاية الحادات، وبها يتم الذي بالكل مرتين.

وأحسب أن آفة النسخ قد أصابت هذه الفقرة فحولتها عن الصواب، وهو : وينسقون بعدها، فتليها، في منزل رئيسة الرئيسات – (أي في مقابل رئيسة الرئيسات من بعد ذي الكل الأول) المفترقات (أي المنفصلات)، ثم حادة الحادات، وبها يتم الذي بالكل مرتين.

ومن جهة أخرى لا يفوت ابن الخطيب التنبيه إلى أن «ما زاد على نهاية الحادات في الإفراط، أو على المفروضة الأولى في التفريط فخارج عن مدركات السمع المستلذة في الجنسين، إذ لكل شيء مقدار يخصه، وجميع ما وقع في هاتين النسبتين (أي الجزء والضعف) ملذوذ».

ج – وأما نسبة الأجزاء فكل ما وقع فيها من أبعاد تنافره القوة الناطقة وتشمئز منه.

ونخلص مما سبق إلى أن هناك توافقا بين الأرموي وابن الخطيب بخصوص ما كان من الأبعاد من نسبة الجزء أو الضعف، فهي عند الأول «أبعاد متفقة»، وهي عند الثاني «ملذوذة».

ومن هنا يقوى لدينا احتمال أن يكون ابن الخطيب قد اطلع على «كتاب الأدوار» و«الرسالة الشرفية» للأرموي، وعلى كتاب «الموسيقى الكبير» للفارابي، فإن كتب المشارقة سرعان ما كانت تشق طريقها إلى الديار المغربية والأندلسية، ناهيك «بكتاب الأغاني» الأصبهاني، فقد أنفق الخليفة الحكم بن الناصر في جلبه إلى قرطبة المال الكثير.

ولا مناص من القول – بعد هذا – بأن ابن الخطيب – وهو يمتح معارفه من المصادر الشرقية – كان يرسم واقع النظرية الموسيقية السائدة في المشرق على عهده، أكثر مما يرسم واقع نظيرتها في المغرب والأندلس، ومن ثم جاءت مقالته حافلة بمصطلحات تمت إلى المعجم الموسيقى المشرقي، وهي مصطلحات بعيدة – في مجملها – عن مطابقة المعجم المغربي الأندلسي، كما جاءت لتخدم المقاصد التي توخاها في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف»، وهي بيان الانفعالات التي تحركها الأبعاد الموسيقية – مهما كانت طبيعتها – في النفوس.

ثاني العلمين : عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي أحد شيوخ العلم بفاس في القرن الحادي عشر هـ.

فلقد شكلت الموسيقى أحد أهم الأغراض التي عنى بالنظر فيها. وله فيها فصول متعددة ضمنها كتابه الموسوعي «الأقنوم في مبادئ العلوم»، وهو عبارة عن أراجيز منظومة تحدث فيها عن مائة وخمسين علما من بينها : علم الموسيقى، وعلم طب الألحان، وعلم ميزان الملحون، والنغم وطبائعها.

ويهمنا من هذا المنظومات أرجوزة «علم الموسيقى» وقوامها 75 بيتا تتمحور حول الإيقاع، وتأليف الألحان، وكميات وكيفيات النغم، والبعد، وأقسامه، وتضعيف الأبعاد وتصنيفها وتركيبها، وطرح بعضها من بعض، وقسمتها، والأبعاد الكبار المتفقة، والأبعاد الصغار، والجنس القوي، والجنس اللين.

وسوف يتوجه النظر – في البدء – إلى موضوع الإيقاع، على أننا نود – قبل تناول أقاويل الفاسي بالتحليل – الإشارة إلى أن النظر في هذا الموضوع ظل مرتبطا عند منظري الموسيقى المغربية بإيقاعات الموسيقى الأندلسية التي تضبط طرائق أداء الصنعات الغنائية والمعزوفات الآلية التي تمهد لها أو تتخللها، وتتحكم في أنساق حركاتها الثلاث:حركة التصدرة الموسعة، وحركة القنطرة المهزوزة، وحركة الانصرافات الحثيثة.

انطلق الناظرون في أدوار الموسيقى الأندلسية الإيقاعية من معطيات يمكن إرجاعها إلى قاعدة تعتمد الإيقاع العروضي وتستفيد من العلاقة القائمة بينه وبين الإيقاع الموسيقي. وهي تعتبر "التفعيلة" بأجزائها (السبب، والوتد، والفاصلة)، أساسا لبناء الدور الإيقاعي، مثلما هي أساس لبناء البحرالعروضي. وهذه قناعة ينقلها إلينا إبراهيم التادلي يتصرف[31] عن كتاب «المزهر في علوم اللغة وأنواعها»[32]، فيقول : «أهل العروض مجمعون على أنه لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع (أي ضرب آلات الأوتار ونحوها كالعود والرباب والطار)، أي أن صناعة الإيقاع تقسم الزمان بالنغم، وصناعة العروض تقسمه بالحروف المسموعة».

ولقد تبنى دارسو إيقاعات الموسيقى الأندلسية التصنيف العربي القديم لأجناس الإيقاع متأثرين – مباشرة أو غير مباشرة – بأبحاث الكندي والفارابي وابن سينا وابن زيلة، والأرموي، وآخرين.

وكان من نتائج ذلك أن مباحثهم جاءت محملة بالمصطلحات والمفاهيم العروضية الشرقية، وخاصة منها أجزاء «التفعيلة» والحروف الرامزة لنقراتها وحركاتها وسكناتها، كما جاءت لتؤكد قوة تأثر المغاربة بأقاويل المشارقة. ومن أشهر هؤلاء محمد بن الحسين الحايك في مقدمة مجموعه الذي ضم المستعملات الغنائية للموسيقى الأندلسية، وإبراهيم التادلي، وعبد الرحمن الفاسي.

على أن العلامة الموسوعي عبد الرحمن الفاسي كان أكثر هؤلاء إيغالا في تبني النظرية الشرقية ومصطلحاتها، حتى لكأنما كان القصد عنده التدليل على المفاهيم النظرية المجردة أكثر من الرغبة في التعريف بخصوصيات الموسيقى المغربية الأندلسية منها بصفة خاصة.

وننظر الآن إلى ما أنشأ في منظومته حول زمان الإيقاع حيث يقول :

.... منه مُوصَّل. وذا قسمان :	المتساوي منه في الأزمان،
والمتفاضل. والأول : الهزج	ما ليس يمكن به حيث خرج
من بين كل نقرتين نقره	وذا: سريع الهزْج، حَصِّلْ أمره.
ومُمكن النقرة : سَمِّ بخفيف	الهزج، وهْو في ندائه لطيف
فإن يكُ الإمكان باثنين يجي	يُسْمَى : خفيفا لثقيل الهزَج.
وممكن الثلاث : سَمِّ بالثقيل	وذا، والأول لديهمُ قليل.

وسنرى – فيما يلي – إلى أي حد تتشابه أقاويل عبد الرحمن الفاسي مع أقاويل الأرموي.

يقسم الفاسي الإيقاع قسمين : موصل، ومفصل، وهو في هذه الأبيات يسمي الموصل هزجا، ويقسمه إلى أربعة أصناف :

– الصنف الأول : سريع الهزج، وهو ما لا يمكن تقسيمه بحيث تخرج فيه نقرة بين كل نقرتين. وهذا ما عناه الأرموي إذ يقول : «والموصل إن كان بين كل

نقرتين منها زمان لا يمكن انقسامه، أي لا يمكن أن تقع بين كل نقرتين منها نقرة... فإن الشيخ أبا نصر يسميه سريع الهزج.. وهذا الزمان أسميه زمان (أ)».

– الصنف الثاني : خفيف الهزج، وهو ما يمكن إحداث نقرة بين كل نقرتين منه. ويقابل هذا القول ما قاله الأرموي : «وإن كانت الأزمنة المتساوية المتتالية ضعف زمان (أ) فإنه يسميه خفيف الهزج... وهذا الزمان أسميه زمان (ب)».

– الصنف الثالث : خفيف ثقيل الهزج، وهو ما يمكن إحداث نقرتين بين كل نقرتين منه. ويقابل هذا قول الأرموي : «وإن كانت الأزمنة مما يمكن أن تتخللها نقرتان فإنه يسميه خفيف ثقيل الهزج... وهذا الزمان أسميه زمان (ج)».

– الصنف الرابع : ثقيل الهزج، وهو ما يمكن إحداث ثلاث نقرات بين كل نقرتين منه، ويقابل هذا قول الأرموي : «وإن كان بين كل نقرتين نقرتين مسا غ لثلاث نقرات فإنه يسميه ثقيل الهزج... وهذا الزمان أسميه زمان (د)» [33]

وأما الإيقا ع المفصل فقد أنشأ فيه عبد الرحمن الفاسي قوله :

ثم المفصل الذي تنفصل	من بعضهن بزمان أطول
من كل ما يقع في المتتالية	أزمانه، وذا الزمان : الفاصلة

وهو يعني أن الإيقا ع المفصل هو الذي تنفصل فيه أزمنته بعضها من بعض بزمان أطول من كل ما يقع في الحركة المتتالية. ويبين معنى «الزمان الأطول» فيقول : وهذا «الزمان هو الفاصلة».

ثم يستأنف الفاسي، فيقول في بيان أقسام الإيقا ع المفصل :

ثم المفصل له قسمان

وهذان القسمان هما : المتساوي في الأزمان، والمتفاضل.

ويبدأ ببيان الأول فيقسمه إلى أقسام قائلا :

فالمتساوي منه في الأزمان :

1) ما يتوالى نقرتان مرتين فيه. وذا الأولَ يُسمى دون مَيْن

ومعناه : المفصل الأول هو أن تتوالى نقرتان نقرتان، وبين كل من النقرتين زمان أطول، أي فاصلة. ويقابله قول الأرموي : .. وأما الإيقاع المفصل (فهو) جملة نقرات بينها أزمنة متفاضلة، وهي على أقسام :

– منها أن تتوالى نقرتان نقرتان، وبين كل زوج منها زمان أطول.

ويستأنف الفاسي قائلا :

2) وما ثلاثا فثلاثا: ثاني.

ومعناه: المفصل الثاني هو الذي تتوالى فيه ثلاث نقرات مرتين بينهما فاصلة. ويقابل هذا عند الأرموي قوله : «ومنها ما تتوالى ثلاثا يفصل بين كل ثلاثة ثلاثة منها زمان أطول» :

ثم تتوالى أقسام المفصل إلى غاية المفصل الثامن عند الفاسي، فيقول :

كذا إلى الثامن في الثمان.

ومعناه : وهكذا إلى المفصل المتساوي المؤلف من ثمانية أزمنة.

أما الأرموي فيقف عند المفصل الثالث، وهو «ما تتوالى أربعا أربعا، وبين الأربع والأربع زمان أطول».

ويعود الفاسي ليضيف قائلا :

ثم من الأول 1) ما لا ينقسم بنقرة زمانُه فيما عُلِم

وذا سريعه.

ويُفسر هذا قول الأرموي: "ثم المفصل الأول إن كانت الأزمنة التي بين كل نقرتين نقرتين منها في الأزمنة التي لا تنقسم... فإنه (أي الفارابي) يسميه سريع المفصل الأول...

ثم يضيف الفاسي :

... 2) ومـــا يـمكـــن أن تأتي به النقرة بين النقرتين

وهـو خـفـيـفـــه.

ويقابل هذا قول الأرموي :

"وإن كانت بين أزمنة (ب) فإنه يسميه خفيف المفصل الأول".

يقول الفاسي :

... 3) وحـيـث نـقـرتـان بينهما أمكنتـا عند البيـان

فهو الخفيف لثقيله.

ومعناه : القسم الثالث هو خفيف ثقيل المفصل الأول، وهو ما أمكن أن تأتي فيه نقرتان مرتين بينهما فاصلة، وهذا ما عناه الأرموي بقوله : «وإن كانت من أزمنة (ج) فإنه يسميه خفيف ثقيل المفصل».

ثم يقول الفاسي :

4) وذا، وما تـلا فقط بـه قد أخـذا.

ويقول الأرموي في القسم الرابع : «وإن كانت من أزمنة (د) فإنه يسميه ثقيل المفصل الأول».

ونشير هنا إلى أن إحدى نسخ الأقنوم تحوي ثلاثة أبيات نعتقد أنها تزيد في بيان تقسيمه للفصل الأول، ونصها :

مــــا بين نقـــــرتين من أزمـان	لم تنقـــسـم بنقـرة، والثـــاني
خـفـيـفـه، مـا بين كل نقـرتيـن	تـمكن نـقــــــرة به: ثـالث ذيـن
ومـمكن النقـرتين: خـفـة الثـقل	ورابـع الثـلاث، فـاحكم بالعَـمَل

ويبدو أول هذه الأبيات وكأنه تتمة لكلام سابق له تقدير مضمونه: سريع المفصل الأول هو...

وينتقل الفاسي إلى القسم الثاني من الإيقاع المفصل، – وهو المتفاضل. فيأتي بجملة من الأبيات نكتفي – فيما يلي – بإيرادها، تاركين للقارئ أمر مقابلة مضامينها بما جاء في الرسالة الشرفية.

والمـتـفـاضل لذي الأزمـان	المــتـــوالي، وسـواه اثـنـان
والمـتـوالي منه مـا المـقـدَّم	مـن الزمــانـين لديه أعظـم
أو أصــغـــر، وذَابِهِ تَوالـى	ثـلاث نـقـــرات ولـن ينـالا
مـســاغ شـيء بينهن، وكـذا	أقـسـام مـا قـدِّم فـيـه يُحـتَـذَى
وذو الزمـان الأعظم المـقـدم	كـذاك في الأقـسـام والتـوسـمِ
والـكل يُـنسب إلـى الـنـقـرات	كـأربع تُسـمى الرباعـيـات
وليس غـيـر المـتـوالي ياتـي	إلا بمـا علـى الثـلاثيـات

هذه مختارات من منظومة الفاسي، سقتها هنا للتدليل على مدى تأثر مباحثه بأقاويل الأرموي، وحسبنا – بعد هذا – أن نشير إلى وجود نسختين من «الرسالة الشرفية» في الخزانة الملكية بالرباط، نعتقد جازمين أن الفاسي اطلع عليهما واستفاد منهما. إحداهما كتبت بخط مشرقي في محرم 785 هـ، ولم يرد ذكرها ضمن النسخ التي اطلع عليها الباحث العراقي الحاج هاشم

الرجب أو التي اعتمدها في شرحه وتحقيقه للكتاب، ولعلها أن تكون ثاني نسخة مكتوبة بعد نسخة مكتبة برلين الغربية التي يرجع تاريخ كتابتها إلى سنة 674 هـ/1276م (34).

المصطلحات الموسيقية الواردة في البحث

الألف

أرغن : آلة موسيقية

الآوازات :ج آوازة : هي الفصول الأربعة التي تشكل المقامات وهي عند الأرموي ستة.

الأوزان : ج الوزن : مجموع الضربات التي تشكل هيئات الإيقاعات الأصول، وأولها الضربة القوية.

الآلة : الموسيقى الأندلسية المغربية.

أصفهان : من أدوار الموسيقى العربية.

الإيقاع : أحد عناصر اللغة الموسيقية، وهو بمثابة الهيكل من الجسد، عمدته الوزن، وأدواته آلات النقر.

الباء

البعد : مسافة صوتية بين نغمتين مختلفتين في الحدة والثقل

البعد الأعظم : ج العظمى. يراد بها بعد الذي بالكل مرتين وبعد الذي بالكل والخمس وبعد الذي بالكل والأربع وبعد الذي بالكل.

البعد الأوسط : ج الوسطى. ويراد بها بعد الذي بالأربع وبعد الذي بالخمس.

البعد الصغير : ج الصغار. ويراد بها ما دون الأبعاد الوسطى.

البعد اللحني : ج الأبعاد اللحنية. الأبعاد الصغار.

البم : أول أوتار العود من الأعلى.

البنصر : ضرب الوتر عفقا بالبنصر.

بوسليك : من الأدوار الموسيقية.

بياتي : من الأدوار الموسيقية.

البقية : أصغر الأبعاد اللحنية (243/256).

البعد اللحني الأعظم : (أ – د).

البعد اللحني الأوسط : (أ – ح).

البعد اللحني الأصغر : (أ – ب).

التاء

التصدرة : أولى حركات الميزان، وهي موسعة.

التفعيلة : وحدة البحر العروضي.

الثاء

ثقيلة الرئيسات : ثانية النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

ثقيلة الأوساط الرئيسات : خامسة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي من الجمع المنفصل.

ثقيلة المنفصلات : النغمة العاشرة في سلم الأرموي.

ثقيلة الحادات : النغمة الثالث عشرة في سلم الأرموي.

ثقيلة الاتصال : النغمة الثانية عشرة في سلم الأرموي من الجمع المتصل.

ثقيل الهزج : من أوزان الموسيقى.

ثقيل المفصل الأول : من أوزان الموسيقى.

الحاء

الحروف البسيطة : أ – ب – ج – د – هـ – و – ز – ح.

الحروف المركبة : الحروف الأبجدية الثمانية مضافة إلى حرف الياء، أو الكاف، أو اللام.

حادة الرئيسات : رابعة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

حادة الأوساط : سابعة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

حادة المنفصلات : النغمة الثانية عشرة في سلم الأرموي.

حادة الحادات : النغمة الخامس عشرة في سلم الأرموي.

حادة الاتصال : النغمة الرابع عشرة في سلم الأرموي.

الحسين : من الأدوار الموسيقية.

الخاء

الخنصر : ضرب الوتر عفقا بالخنصر.

خفيف الهزج : من الأوزان الموسيقية.

خفيف ثقيل الهزج : من الأوزان الموسيقية.

خفيف المفصل الأول : من الأوزان الموسيقية.

خفيف ثقيل المفصل : من الأوزان الموسيقية.

الجيم

الجنس اللحني : ج. الأجناس اللحنية: ما دون الأبعاد الوسطى.

الجنس اللين : أن يكون أحد الأبعاد اللحنية الثلاثة أعظم نسبة من مجموع البعدين الباقيين.

الجنس الراسم : أول أصناف الجنس اللين.

الجنس اللوني : ثاني أصناف الجنس اللين.

الجنس القوي : ألا يكون أحد الأبعاد اللحنية أعظم نسبة من مجموع الباقيين.

الجنس المفرد : ما كان من بعد الذي بالأربع الذي يحتوي على أربعة أبعاد محصورة بين خمس نغمات.

الجنس ذو التضعيف : رابع الأجناس القوية.

الجنس ذو المدتين المستقيم : بعد رابعة قوامها طنيني فطنيني فنصف طنيني.

الجنس ذو المدتين المنعكس : رابعة قوامها نصف طنيني يتلوه طنينيان.

الجنس ذو المدتين المنفصل : رابعة قوامها طنينيان، يتوسطهما نصف طنيني.

الجمع الناقص : سبع نغمات تحيط بستة أبعاد هي مجموع بعدي ذي الأربع متصلين.

الجمع التام : ثماني نغمات تحيط بسبعة أبعاد هي قوام بعد ذي الكل الأثقل من ذي الكل مرتين.

الجمع التام الأحد : ثماني نغمات تحيط بسبعة أبعاد هي قوام البعد الذي بالكل الأَحَدِ من ذي الكل مرتين.

الجمع الكامل : خمس عشرة نغمة تحيط بأربعة عشر بعدا هي قوام بعد ذي الكل مرتين.

الجمع المنفصل : بعد ذي الكل مرتين الذي تتوسطه الفاصلتان.

الجمع المتصل : بعد ذي الكل مرتين الذي تتوسطه طبقتان.

الدال

الدستان : موضع أصابع اليد على العود.

الدائرة : اجتماع أقسام بعد ذي الأربع (7) وأقسام ذي الجنس (12). وحصيلة أقسامها 19 نغما تحيط بـ 17 بعدا هي عدد درجات سلم الأرموي.

الدور : المصطلح الذي وضعه الأرموي بديلا للأصبع فيما يدل على المقام.

الراء

الراست : من الأدوار الموسيقية.

راست مرصع : من الأدوار الموسيقية.

راست رهاوي : من الأدوار الموسيقية.

راست بزرك : من الأدوار الموسيقية.

الرهاوى : من الأدوار الموسيقية.

الرباب : آلة وترية.

الزاي

الزير : الوتر الأول من أسفل العود

الزير الثاني : وتر حاد أضافه الكندي إلى أوتار العود الأربعة.

الزيرأفكند : من الأدوار الموسيقية.

الزنكولة : من الأدوار الموسيقية.

زمان أ : نقرة إيقاعية.

زمان ب : نقرة إيقاعية.

زمان ج : نقرة إيقاعية.

زمان د : نقرة إيقاعية.

الزائد : دستان الزائد.

زمان أطول : الفاصلة.

الذال

ذو الأربع : البعد الذي يحتوي على أربع نغمات محصورة بينها ثلاثة أبعاد ونسبته 3/4.

ذو الخمس : بعد يحتوي على خمس نغمات محصورة بينها أربعة أبعاد ونسبته 2/3.

ذو الكل : الديوان الموسيقي (أوكتاف).

ذو الكل الأثقل : الديوان الأسفل في بعد الذي بالكل مرتين.

ذو الكل الأحد : الديوان الأعلى في بعد الذي بالكل مرتين.

ذو الكل والأربع : ديوان ورابعة.

ذو الكل والخمس : ديوان وخامسة.

ذو الكل مرتين : ديوانان (أوكتافان).

ذو المدتين : بعد الذي بالأربع المستوي (طنينيان ونصف طنيني).

الطاء

الطبقات : أبعاد ذي الأربع في بعد الذي بالكل مرتين.

الطبقة الأولى : بعد ذي الأربع الأول في الذي بالكل مرتين.

الطبقة الثانية : بعد ذي الأربع الثاني في الذي بالكل مرتين.

الطبقة الثالثة : بعد ذي الأربع الثالث في الذي بالكل مرتين.

الطبقة الرابعة : بعد ذي الأربع الرابع في الذي بالكل مرتين.

الطنيني : البعد اللحني الأعظم (8/9).

الطبوع : ما يقابل المقامات الشرقية في الموسيقى الأندلسية المغربية.

الطار : آلة إيقاع.

الكاف

الكوشت : من الأدوار الموسيقية.

الكردانيا : من الأدوار الموسيقية.

الكردي : من الأدوار الموسيقية.

اللام

الذي بالكل مرتين : أوكتافان.

الذي بالكل مرتين : أوكتاف.

الذي الخمس : بعد الخامسة.

الذي بالأربع : بعد الرابعة.

الميم

المجنب : ما بين الطنيني والبقية. ونسبته 9/10، وهو البعد اللحني الأوسط.

المثلث : ثاني أوتار العود من الأعلى.

المثنى : ثالث أوتار العود من الأعلى.

مجنب السبابة : ميل السبابة إلى الثقل.

المفروضة : أولى النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

منفصلة الحادات : النغمة الخامس عشرة في سلم الأرموي.

المنفصل الأحد : الجنسان إذا كان نصفا الطنيني في طرفيهما الأحد ين.

المنفصل الأثقل : الجنسان إذا كان نصفا الطنيني في طرفيهما الأسفلين.

المنفصل المتصل : أن يكون نصفا الطنيني في الطرف الأسفل من الجنس الأول، ونظيره في الطرف الأحد من الجنس الثاني.

المفصل الأول 2-3-4 – جملة نقرات متساوية يفصل بينها زمان أطول هو الفاصلة.

الموصل : أول صنفي الإيقاع، وهو الهزج عند عبد الرحمن الفاسي صاحب الأقنوم.

المهزوز : الإيقاع المتوسط الحركة.

المزامير : عموم آلات النفخ.

المتفاضل : إيقاع الموصل عندما تتفاضل نقراته.

مطلق الوتر: ضرب الوتر عاريا من العفق.

النون

النغمات الثوابت : هي نغمات (ح – يه – يح) في الأقسام التسعة الأولى من أجناس بعد ذي الخمس.

النغمات المتبدلات : نغمات الأقسام الثلاثة الأخيرة من أجناس ذي الخمس، سميت كذلك لخلوها من نغمة (يه).

نسبة ضعف الضعف : البعد الذي بالكل مرتين (3/4).

نسبة الثلاثة الأضعاف : البعد الذي بالكل والخمسة (3/1).

نسبة الضعف والثلثين : البعد الذي بالكل والأربع (9/8).

نسبة الضعف والثلثين : البعد الذي بالكل (2/1).

نسبة المثل والنصف : البعد الذي بالخمس (3/2).

نسبة كل ونصف كل : البعد الذي بالخمس (3/2).

نسبة المثل والثلث : البعد الذي بالأربع (4/3).

نسبة كل وثلث كل : البعد الذي بالأربع (4/3).

نسبة الزائد ثلثا : البعد الذي بالأربع (4/3).

نسبة كل وربع كل : بعد الثالثة الكبرى (5/4).

نسبة الزائد ربعا : بعد الثالثة الكبرى (5/4).

نسبة المثل والثمن : البعد الطنيني (9/8).

نسبة كل وثمن كل : البعد الطنيني (9/8).

نسبة الزائد جزء من ثمانية: البعد الطنيني (9/8).

نسبة كل وتسع كل : (9/1).

نسبة كل وخمس كل : طنيني وربع (6/5).

نسبة كل وسدس كل : طنيني ونصف (7/6).

النغمة : م : نغمات – أنغام.

النغمات الحادات : النغمات العالية.

النغمات الثقيلات : النغمات المنخفضة.

النقرة : الضربة الواحدة من الوزن.

النوى : من الأدوار الموسيقية.

النوروز : من الأدوار الموسيقية.

النهاوند : من الأدوار الموسيقية.

نغمة الانفصال : الفاصلة.

الصاد

الصنعة : المقطوعة المغناة في مستعملات الموسيقى الأندلسية المغربية.

الصبا : من الأدوار الموسيقية.

العين

العود : آلة وترية.

العشاق : من الأدوار الموسيقية.

العراق : من الأدوار الموسيقية.

العجم : من الأدوار الموسيقية.

الفاء

الفاصلة : الطنيني الفاصل بين رابعتي الديوان.

الفضلة : البقية (نصف الطنيني).

الفاصلة : إحدى أجزاء التفعيلة.

فاصلة الوسطى : تاسعة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

القاف

القانون : آلة وترية.

القنطرة : إحدى حركات الميزان في الموسيقى الأندلسية المغربية.

الواو

واسطة الرئيسات : ثالثة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

واسطة الأوساط : سادسة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

واسطة الوسطى : ثامنة النغمات الخمس عشرة في سلم الأرموي.

واسطة المنفصلات : النغمة الحادية عشرة في سلم الأرموي.

واسطة الحادات : النغمة الرابع عشرة في سلم الأرموي.

واسطة الاتصال : النغمة الثالث عشرة في سلم الأرموي.

الوسطيات : مواضع ثلاثة بين السبابة والبنصر، وهي : الوسطى القديمة، – وسطى الفرس – وسطى زلزل.

الوتد : أحد أجزاء التفعيلة.

المصادر والمراجع

ـ ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» مج 2.

ـ الأرموي. صفي الدين عبد المؤمن : «الرسالة الشرفية في النسب التأليفية» تح هاشم الرجب. منش وزارة الثقافة والإعلام. العراق 1982.

- «الأدوار». تح هاشم الرجب 1980.

ـ التادلي إبراهيم : «أغاني السقا ومغاني الموسيقى» مخ خ ع. د 109.

ـ ابن حجر العسقلاني : «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة». تح محمد سيد جاد الحق. مط المدني 1385هـ 1966م القاهرة.

– ابن الخطيب. لسان الدين : «روضة التعريف بالحب الشريف». تح د محمد الكتاني ج 1 دار الثقافة – الدار البيضاء.

– ابن خلدون عبد الرحمن : «التعريف بابن خلدون». تح محمد بن تاويت الطنجي. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الذخائر. 100 يوليوز 2003.

- الطوسي. نصير الدين : ـ «رسالة في علم الموسيقى». تح د زكريا يوسف. دار العلم – القاهرة 1964.

ـ فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز. مخ بدار الكتب المصرية رقم 452 حكمة وفلسفة.

ـ «شرح الإشارات والتنبيهات» لابن سينا. القسمان 2 و3 تح د سليمان دنيا – دار المعارف مصر. ذخائر العرب 1958-22.

- السيوطي : «المزهر في علوم اللغة وأنواعها». شرح وتصحيح جماعة. ج 2 دار إحياء الكتب العربية.

– شلبي أوليا : «قصص الرحلات».

– شابرييه جان كلود : كراسة بعنوان «علم الموسيقى» تعريب توفيق كرباج.

– العمري. أحمد بن فضل الله : «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار».

– الفارابي : «كتاب الموسيقى الكبير». تح وشرح غطاس عبد الملك خشبة. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر– القاهرة.

– فارمر : «تاريخ الموسيقى العربية». ترجمة د حسين نصار. دار الثقافة العامة. دار الطباعة الحديثة 1375هـ 1956م

– المقري. أحمد بن شهاب : «نفح الطيب». ج 2 ط ليدن.

الهوامش

1) العمري : «مسالك الأبصار»، ص : 572.

2) ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص : 52–62.

3) المقري : «نفح الطيب»، ج 2، ط. ليدن، ص : 125.

4) «تاريخ الموسيقى العربية»، ص : 267.

5) مخ، بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم 452 حكمة وفلسفة.

6) «الرسالة الشرفية في النسب التأليفية»، تحق د. هـ. ر. منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ص : 49.

7) «رسالة في الموسيقي»، تحق زكريا يوسف، دار الفكر، القاهرة، ص : 13–14 .

8) «الرسالة الشرفية»، ص : 50.

9) «رسالة في الموسيقى»، ص : 14، وهي نسبة الثالثة الكبرى.

10) «الرسالة الشرفية»، ص : 52.

11) «رسالة في الموسيقى»، ص : 13.

12) «الرسالة الشرفية»، ص: 41.

13) «رسالة في الموسيقى»، ص: 14.

14) ج 2، ص: 824-826.

15) أوليا شلبي، ص : 1- 2 -237.

16) ابن حجر العسقلاني: «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، تحق محمد سعيد جاد الحق، مط المدني 1385/1966، القاهرة، ص: 108.

17) «كتاب الموسيقي الكبير»، ص: 399-340.

18) تحق د. هاشم الرجب، ص: 45-53.

19) تحق د. هاشم الرجب، ص: 141-147.

20) «الرسالة الشرفية»، ص: 141.

21) علامة (–) تدل على أن الدرجة منخفضة بكوما.

22) المقالة الرابعة، ص : 148 - «الرسالة الشرفية».

23) «كتاب الأدوار»، ص : 66-68.

24) «الرسالة الشرفية»، ص : 106.

25) حرف ج يرمز إلى الطبقة، وحرف ب يرمز إلى الفاصلة.

26) «الرسالة الشرفية»، ص : 141.

27) «الرسالة الشرفية»، ص : 116.

28) جان كلود شابربيه: «علم الموسيقى»، ص : 780.

29) تحق د. محمد الكتاني، دار الثقافة، ج 1، الدار البيضاء، ص : 387-390.

30) ابن خلدون : «التعريف بابن خلدون»... تحق محمد بن تاويت الطنجي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، 100– يوليو 2003، ص: 120-121.

31) «أغاني السقا ومغاني الموسيقى»، الخاتمة، ص : 91-98.

32) السيوطي : شرح وتصحيح جماعة، ج 2، ط 2، دار إحياء الكتب العربية، ص : 470.

33) «الرسالة الشرفية»، ص : 192-193.

34) «الرسالة الشرفية»، ص : 19.